

دكتور
فصيل بدر عوف
كلية الآداب - جامعة عين شمس

الفلسفة الإسلامية في المشرق

١٩٨٢

الناشر
مكتبة الحرية الحديثة
جامعة عين شمس

الفلسفة الإسلامية في المشرق

تأليف
الدكتور فيصل بدير عون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٢

الناشر
مكتبة الحرية الحديثة
بمنهجية هنت

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

الاختلاف في وجهات النظر والحكم على المسائل أحكاما متباينة ، أمر مألوف وسمة طبيعية من السمات التي تميز الدراسات الانسانية عامة . فاذا طرقتنا باب التاريخ ، والشعر والفلسفة والاجتماع وغيرها من مباحث ، لرأينا مدارس واتجاهات متباينة في التحليل والتفسير واستخلاص النتائج .

لكن أن تكون هذه الاحكام جائرة الى حد يلفت نظر الباحث المنصف ويثير شكوكه في الدوافع الكامنة خلف هذا الحكم الجائر ، فأمر آخر ، وهو بلا شك يشير الى مغزى معين . وهذا هو الذى حدث - كما سنرى - في النظر الى الفلسفة الاسلامية والى الاسلاميين المشتغلين بها . بمعنى أن الاتجاه السائد والعام ينتهى في نهاية الامر الى الحكم بعدم وجود فلسفة اسلامية على الحقيقة ، وبعجز المشتغلين بها عن الابداع في مجال الفلسفة . لكن كثيرا ما تكون الاحكام العامة خاطئة ، وكثيرا ما يكون رأى الصفوة القليلة خير من رأى العام الشائع والسائد . والحكم في هذا المصدد لا ترجع أهميته الى كم عدد القائلين به : بل ترجع الى « نوعية » القائلين أنفسهم . ان قيمة الحكم ينبغي أن لا تكون لها علاقة بالكم بل بالكيف ، بحيث يكون الحكم موضوعيا وأميناً ونزيهاً ، لا أن يكون صادرا عن ميل أو هوى أو تعصب أعمى .

أما عن موقف القرآن بشأن كمية القائلين فنجد قول الحق « .. ولكن أكثر الناس لا يشكرون » (البقرة آية ٢٤٢) وكذلك قوله سبحانه « وان كثيرا من الناس لفاسقون » (المائدة ٤٩) وكذلك « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث » (المائدة ١٠٠) وقال سبحانه « ... ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (الاعراف ١٧٨) ، وكذلك في القرآن الكريم « ... بل جاءهم بالحق ولكن أكثرهم للحق

كارهون» (المؤمنون ٧٠) ونقرأ أيضا «فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون» (الحديد ٢٦) .

الامر اذن لايتعلق بكم من الناس قال هذا الرأى أوداك ، بل كثيرا ما تكون القله هى الصفوه وكثيرا ما يكون حكمها هو الصادق « فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم » (البقرة ٢٤٦) وكذلك « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (النساء ٨٣) ونقرأ كذلك « وقايل من عبادى الشكور » (سبأ ١٣) الامر اذن ليس خاصا بالاتجاه العام ، بل ينبغى أن يكون متعلقا بالنظرة الموضوعية الخالصة فى الحكم على الامور .

وتاريخ الفلسفة الاسلامية حافل بالآراء والاتجاهات المتضاربة والمتناقضة ، وذلك طبقا لمشارب وميول وثقافة المؤرخين والدارسين . ومع أن هناك حكما ذائعا يكاد يكون معترفا به فى حقل الفلسفة عامة الا وهو أن لكل فلسفة من الفلسفات خصائصها ومميزاتها ومشاكلها الخاصة التى تنفرد بها عن غيرها من فاسفات ، نجد أن هذا الحكم يتلاشى عند عدد غير قليل من الذين حكموا على الفلسفة الاسلامية . ولهذا أردنا أن نبدأ فى عرض تاريخى موضوعى لنشأة الفلسفة الاسلامية وتاريخ هذه الفلسفة بادئين بوجودها فى المشرق الاسلامى . والفلسفة الاسلامية ، كما نعلم تشمل ثلاثة أفرع رئيسية هى : علم الكلام والفلسفة ثم التصوف . ولقد أرخنا من قبل لعلم الكلام فى كتابنا « علم الكلام ومدارسه » . كذلك تحدثنا عن التصوف الاسلامى فى كتابنا « دراسات فى التصوف الاسلامى » . أما هنا فى كتابنا هذا فسوف نخصصه للحديث عن «حكماء الاسلام» ، أقصد هؤلاء «العقلين» الذين ينظرون الى المشاكل نظرة عقلية خالصة دون ايمان مسبق بشيء ودون وجود أية أحكام سابقة ينظر من خلالها الى موضوعات بحثه . لان الفلسفة ، كما نعلم ، هى النظر العقلى الخالص فى : الله ، العالم والانسان . ولهذا فان كتابنا هذا لن يتضمن أيا من الباحثين الآخرين : الكلام والتصوف ، بل سنقتصره ، كما قلنا ، على الاتجاه العقلى الخالص .

على أنى أبادر فأقول ان كتابة تاريخ كامل للفلسفة الاسلامية أمر ليس سهلا ، ولا يستطيع باحث منصف أن يقوم به في فترة زمنية محدودة . لان الفلسفة شأنها شأن الفنون والعلوم الاخرى ، لا تنتزع رؤية الباحث فيها بين يوم وليلة ، بل يحتاج المرء الى قراءة متصلة ، وحماسة دائمة وصبر وعزيمة لا يكلان ولا يفتران . هذا فضلا عن أنها تقتضى « الحضور العقلى » الذى ينبغى أن يقوم بدوره فى مقارنة الفلسفات بعضها ببعضها الآخر ، وبيان تتبع هذه الفكرة أو تلك تاريخيا بهدف بيان ما أخذته الخلف عن السلف ، وما قدمه هؤلاء لاولئك .

ولا أزعم أنى قمت فى هذا الكتاب بهذا ، فما زال الطريق شاقا وطويلا ... طويلا ... كما أنى لا أزعم اننى قد قمت فى هذا الكتاب بعمل زائد أو كامل ، فما زال هذا مثلا أعلى أسعى اليه ، وعلى من جهة أخرى أن أعترف أيضا أن هناك مباحث متعددة وشخصيات بارزة غابت عن هذا الكتاب ، وذلك لا لشيء الا لكثرة مشاكل الحياة وهمومها سواء فى ذلك ما يتعلق بالحياة العملية والعلمية .

لكن عزائى فى ذلك كله أنى قد اخترت بعض الشخصيات التى تغطى جوانب كثيرة من جوانب الفلسفة الاسلامية . فضلا عن أنى قد حاولت فى عرضى للمشاكل الفلسفية من خلال من تعرضت لدراساتهم ، أن تكون هذه المشاكل متباينة ، بحيث نقف على أهم ما أثارته الفلسفة الاسلامية وتعرضت له من مشاكل وحلول لهذه المشاكل .

وقد قسمت هذا الكتاب الى ستة فصول :

تناولت فى الفصل الاول منها « مسرح الفلسفة الاسلامية » حيث حاولت أو أوضح ، من خلال هذا الفصل ، طبيعة البلاد التى كان يقطنها العرب ، وكيف أن هذه الطبيعة كانت مسئولة عن بعض الخصال التى اتصف بها العرب ، والتى اعتقد المؤرخون — بغير حق — أنها صفات فطرية فيهم . وكان لا بد من أن نذكر فى هذا الفصل الاحوال الثقافية

التي كانت سائدة ومنتشرة بين العرب ، والتي كان لها صدئ ، فيما بعد ، حين نزل القرآن الكريم حيث كان له منها موقف ، وكان لها من القرآن مواقف • ثم تحدثنا في هذا الفصل أيضا عن سبل انتقال الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامي • وقد ركزنا في هذا الصدد الحديث عن عصر الترجمة والكتب التي ترجمت وهوية المترجمين • وقد ختمنا هذا الفصل بالحديث عن أصناف العرب في الجاهلية ، اذ أن ذلك من شأنه أن ينفى الحكم الخاطيء والشائع بأن العرب كانوا جهلة بعلوم الآخرين وثقافتهم •

أما عن الفصل الثاني من هذه الدراسة فقد حاولنا أن نعرض فيه الاسباب التي أدت الى ظلم الفلسفة الاسلامية والحكم عليها بقسوة لا مبرر لها • وكان رائدنا في ذلك تحليل الاسباب والنتائج تحليلا موضوعيا ، حيث كنا نعرض الرأي ونرد عليه من حديث المستشرق أو المؤرخ نفسه • كذلك فأننا حاولنا أن نلقى بعض الضوء على الظروف التي لا بدت هذه الاحكام التي امتدت الى الحكم على العقل العربي ذاته ، وكيف كان لهذه الظروف دخل كبير في بعد العربي عن الفلسفة واغترابه عنها !!

أما الحديث عن النزعة السامية وعلاقة ذلك ببعد العرب كجنس سامي عن الفلسفة ، فقد أسهمنا القول فيه الى حد ما ، وبيننا تهافت مثل هذه الآراء من واقع الدراسات العلمية الحديثة • ثم تحدثنا عن موقف القرآن الكريم من النظر العقلي ، وكيف ان هذا القرآن — بعكس ما قاله نفر من المستشرقين والذين يكيدون للإسلام — يبحث على النظر والتأمل ويدعو الى الحكمة ويرفع من شأن العلم والعلماء ... بل ان القرآن قد سعى من جانبه الى تحصين العقل الانساني بمحاربته للتقليد الاعمي وعدم اتباع الهوى والبعد عن الظن ... الخ •

أما عن الفصول الاربعة الاخرى فقد خصصناها للحديث عن أقطاب الفلسفة الالامية الاربعة : الكندي — الفارابي — ابن سينا ثم الامام

الغزالي • وقد حاولنا في كل فصل من هذه الفصول أن نغطي صورة كاملة ومتكاملة عن فلسفة كل واحد منهم •

وأود أن أشير الى أنني قد اعتمدت في دراستي هذه على المظان الرئيسية لكل من تحدثت عنه فقد رجعت الى النصوص الاصلية وذلك عملاً بقول الغزالي من عرف الحق بالرجال حار في متاهات الضلال ، أعرف الحق تعرف أهله • كذلك اعتمدت على «عمد» المؤرخين الذين أروخوا لهؤلاء الاقطاب الاربعة ، هذا بالاضافة الى أنني قد استعنت ببعض الدراسات الجادة والعميقة والتي يعتد بها في هذا الصدد ، وسوف يرى القارئ ذلك كله في موضعه • ولا أجدني في حاجة الى سرد قائمة شاملة بمراجع الدراسة في ثبوت المراجع ، فقد اكتفيت بالإشارة الى أهم المصادر التي ينبغي الرجوع اليها ، أما المصادر الأخرى فقد اكتفيت بالإشارة اليها في ثنايا الدراسة •

ولقد حاولت في دراستي هذه أن أكشف عن العناصر اليونانية وغير اليونانية في فلسفة كل واحد منهم حتى يتبين لنا مدى أصالتهم • لانه لا ينبغي ، مهما أفاد فلاسفة الاسلام من اليونانيين (أو من غيرهم) أن لا نهون أو نهول من شأنهم • فليس ثمة فيلسوف أرسطي خالص أو أفلاطوني خالص •

صحيح أن فلاسفة الاسلام قد أفادوا من الفلسفة اليونانية ، لكنك لا تستطيع أن تقول ان كل ما كتبوه يرد الى الفلاسفة اليونانيين ، كذلك لا تستطيع أن تتكرر أن ثمة عناصر جديدة في مذهب كل منهم يصعب عليك أن تردّها الى أصول يونانية •

كذلك سوف نلاحظ ان فلاسفة الاسلام ، وان استعانوا ببعض المصطلحات التي استخدمتها الفلسفة اليونانية ، الا أن هذه المصطلحات كانت تأخذ — أحيانا كثيرة — معنى جديدا في المبنى الفلسفي الجديد لكل منهم • وهذه مسألة أكدناها — بحق — خلال هذه الدراسة والتي نتمنى

أن يهيم الله الظنوف ويفسح في الأجل لاستكمالها وتقديم هؤلاء الفلاسفة
الكبار في صورة تتفق مع مكانتهم الحقيقية لأنهم بلا شك قد ظلموا كثيرا
— ويغير حق أيضا — عبر تاريخ الفلسفة •

فيصل عون

حدائق شبرا سنة ١٩٨٠ م

الفصل الأول

مشرح الفلسفة الإسلامية

مشرح الفلسفة الاسلامية

قبل أن نتحدث عن الفلسفة الاسلامية وعن المشتغلين بها ، نرى أنه من الضرورة بمكان أن نتحدث عن المسرح الذى دارت عليه أحداث هذه الفلسفة الاسلامية فى أول عهدها ، ويشمل ذلك بطبيعة الحال الموقع الجغرافى وأثره على سكان هذه المنطقة كما يشمل أيضا الحديث عن العناصر الثقافية والدينية التى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية وكذلك عصر المترجم ، ترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ، وكذلك نتحدث عن بعض المترجمين •

كانت الجزيرة العربية ، وما زالت ، فقيرة فى مائها وفقيرة فى تربتها الخضراء • ويقع شبه الجزيرة العربية فى الجنوب الغربى من آسيا : يحده من الغرب البحر الاحمر ، ومن الشرق الخليج العربى وبحر عمان ، ومن الجنوب المحيط الهندى ، ومن الشمال صحراء الشام •

وبصفة عامة نقول ان ما يتسم به هذا الموقع الجغرافى انه شديد الحرارة ، شديد البرودة • وعن طبيعة التربة فانها صحراء جرداء معظمها غير صالح للزراعة • فلا توجد بقع أرضية تصلح للزراعة من هذه المساحة الشاسعة الا القليل منها قرب الرافدين وبعضها من بلاد اليمن وجزءا من الشمال • وقد فرضت هذه الطبيعة الشديدة الحرارة ، الشديدة البرودة التى تصل الى تجميد الماء شتاء ، وفرضت على العربى نمطا معيناً من الحياة ، حيث كان ينتقل هنا وهناك : أما هرباً من جو الطبيعة القاسى المميت وأما جرياً وراء جوها الذى كان يتيح له العيش هو وما شئت •

لقد كانت الطبيعة مصدر حركة البدوى : فهى التى تحركه وهى التى تسكنه (سكون) ، هى التى تخرجه من دياره وهى التى تعيده اليها • وطبيعة هذا مزاجها من تغير وتقلب كان لا بد أن تنعكس أيضا على من يحيا بين أحضانها ويرتوى من مائها • ومن هنا كان هؤلاء العرب الجهلة •

وينبغي أن نفهم كلمة « الجهلة » هنا بالمعنى الصحيح ، فهى لا تعنى كما يعتقد الكثيرون ، عدم القراءة والكتابة أو كراهية العلم ، وانما تعنى الاندفاع الاھوج بلا تروى ، والاستجابة التلقائية للمفعل دون أعمال كثير للعقل . وقد اتضح ذلك فى قوله سبحانه « وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما » (١) . فالجاهلون هم السفهاء الذين يغضبون وينفعلون سريعا ويسلكون سلوكا أقرب الى الحيوان منه الى الانسان .

وعند نفر من الباحثين نجد أن سكان الجزيرة العربية ومن حولها ينتمون الى أصل واحد (٢) . غير أن من تزح عن هذه البلاد تحضر واستطاع أن ينال قدرا من التطور حيث استخدم العقل لصالح الانسان سواء من جهة السكن والملبس واستصلاح الارض والقيام ببعض الاعمال الصناعية البدائية ... لكن بقى سكان الجزيرة على حالتهم ، وهذا ان دل على شئ فانما يدل على أن الطبيعة قاهرة غالبة تفرض نفسها على من يحيا فوقها . وقد ينجح الانسان المعاصر فى أن يسيطر الى حد ما على الطبيعة وان يسفرها لخدمته ، لكن هذه السيطرة لها حدودها ، اذ لا يستطيع الانسان ، مهما أوتى من قوة ان يغير من هذه الطبيعة كثيرا . هذا فضلا عن أن تسخير هذه الطبيعة لصالح الانسان أمر يحتاج الى امكانيات هائلة ، وهو ما لم يكن متوافرا بالمرء لدى العربى فى الجاهلية . لهذا عاش أكثرهم عيشة قبايل رحل (٣) . لقد كان العرب ينتقلون بين انحاء هذه الجزيرة من أقصاها الى أقصاها بحثا عن عين يشربون منها ، وأرض يرعون فيها أغنامهم وماشييتهم ، حيث كانوا يأكلون لحمها وينتفعون بجلودها . ومثل هذه الحياة

(١) الفرقان آية ٦٣ .

(٢) راجع : عباس محمود العقاد : اثر العرب فى الحضارة الاوروبية ص ٩ وما بعدها الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ — مصر .

(٣) راجع : أحمد أمين : نجر الاسلام ص ٤ وما بعدها ط ١٠ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ .

القاسية جعلت العربي يغير على أخيه العربي بقصد الاستيلاء على مالهديه من متاع • كيف لا والجوع كافر كما يقال ، ولا ينبغي أن يلام الكافر في زمن الكفار !! فالجائع يكفر بالحدود والحقوق جاعلا منفعته ومصالحته قبل كل شيء وفوق كل شيء • ونعلم أن العرب كانوا يطلقون على المطر اسم « الغيث » لأنه كان ينقذهم (يغيثهم) من الموت جوعا هم وماشيئتهم • لهذا لم يعرف العربي حياة الهدوء والاستقرار والامان ، بل كان كثير التنقل والترحال • لذلك كانت حياتهم أقرب الى حياة الفطرة منها الى الحياة المتحضرة • لأن الحضارة لا تنتم الا بارتباط الانسان بالارض والمسكن والهدوء والاستقرار • لاتتم الامن خلال تجاوز هذه المرحلة الفطرية البدائية (وأكاد أقول الحيوانية) الى مرحلة تعقيل الحياة وتسخير الطبيعة بالعقل لخدمة الانسان • لقد كانت السيطرة على الطبيعة ... آنذاك تبدو عملا مستحيلا • ولهذا لم يسع العربي الى تغيير نمط حياته • فقد عاش كثيرا على ما تنتجه الارض بجهد السماء المطيرة دون أعمال للعقل ومن ثم البدن •

وقد انقسم العرب الى مجموعة قبائل أهمها : قيس عيلان ، وتميم وهذيل ، ثم كنانة وأسد ووائل وغيرها ... وكل قبيلة من هذه القبائل كانت تضم مجموعات أخرى تندرج تحتها • وكان الصراع على أشده دائما بين هذه القبائل بسبب اثباع الحاجات الاولى في المقام الاول • وكانت بعض هذه القبائل ، اذا ساء بها الحال وقتل عدد رجالها والمدافعين عنها ، تطلب حماية القبائل الكبرى وتتحد معها ... الخ

كل هذا أردنا أن نشير اليه لكي نستخلص منه أن صعوبة الحياة التي عاشها العرب ، والبحث الدائم والدائب عن لقمة العيش وشربة الماء ، كانا المشغل الشاغل الذي سيطر على العربي في المقام الاول ومن ثم يصبح النظر العقلي الخالص أو الكلي في الكون ، بعيدا كل البعد عن ذهن هؤلاء العرب • ولعل هذا هو السبب في أنهم اهتموا ، بالجزء دون الكل وانغمسوا في الفرع دون البحث عن الاصل ، واهتموا بما على الارض دون الاهتمام بباطنها ، ونظروا الى الارض أكثر مما نظروا الى السماء ، وباختصار غلبت عليهم النظرة المادية المحسوسة •

اننا لا نستطيع ، كما سنرى ، أن نقصور انسانا يتألم من الجوع ونطلب منه (أو نتوقع منه) أن يتحدث عن العلة الأولى والعناصر الاربعة وخلود النفس وعلاقتها بالبدن ... الخ . ان الفلسفة تقتضى « ظروفا خاصة » تقتضى نوعا من الاستقرار النفس والاقتصادى ، تقتضى درجة معينة من العلم والثقافة ، تقتضى الامن والامان ان جاز لنا استخدام لغة الساعة !! وهذه لم تكن فى متناول العربى وحققا ما قاله المرحوم عباس العقاد « .. ان موانع الفلسفة واحدة حيث كانت الامة من مواقع الارض وكيفما كانت السلالة من عناصر الاجناس والاقوام . فالاغريق فى موضع العرب لا يتفلسفون ، والعرب فى موضع الاغريق لا يجزمون عن الفلسفة ودراسة العلوم » (٤) .

معرفة العرب بتراث الآخرين :

على أن العرب وان كان قد غلبت عليهم حياة التنقل وعدم الاستقرار فى مكان معين الا أن ذلك لم يكن حكما عاما شاملا ، فقد عرفوا أحيانا حياة الاستقرار تحت ظل الظروف التى سمحت لهم بذلك . فقلد استقروا فى المناطق التى كانت صالحة للإقامة الدائمة حيث كونوا بعض المدن والممالك كما حدث فى اليمن والحساسنة فى الشام واللخمين فى العراق هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فان هذه الحياة الصعبة القاسية لا تعنى أن العرب كانوا فى مسرحهم هذا منزولين كل العزلة عن غيرهم من جماعات انسانية وتيارات ثقافية ودينية ، اذ من الخطأ أن نقول ذلك . فمن الثابت الآن — كما سنرى — أن هؤلاء العرب قد اتصلوا بالامم المجاورة لهم ، وكانت بينهم وبينها صلات تجارية . ومن طبيعة هذه الصلات التجارية أن توطد الصلات والعلاقات الثقافية والفكرية . لان التجارة

(٤) العقاد : اثر العرب فى الحضارة الاوروبية ص ٩٥ — ٩٦

لا تعنى فقط التبادل المادى لحاجات الانسان الضرورية ، ولكنها تعنى أيضا التبادل الفكرى ، ووقوف كل طرف على الحياة الروحية للطرف الآخر بما فى ذلك العادات والقيم والتقاليد ... ولقد كان من السهولة بمكان أن تنتقل هذه الامور الروحية والمعرفية من خلال هذه الرحلات التجارية المتبادلة . ومن يقرأ النص الدينى للمسلمين يدرك تمام الادراك انه كان يخاطب فئات ثقافية متباينة فهو يجادل اليهود والنصارى والمصابقة والمجوس والدهريين وغيرهم ... وما كان يصح للقرآن الكريم أن يرد على هذه التيارات الفكرية الا لأنها كانت معروفة لدى من نزل فى حقهم هذا القرآن . لانه كان يهدف ، من جملة ما يهدف ، الى بيان تهاافت بعض هذه المعتقدات وتصحيح فهم الناس للبعض الآخر منها .

لقد كان العرب ، كما قال المرجوم أحمد أمين ، على اتصال بمن حولهم ماديا وأديبا ، وان كان هذا الاتصال أضعف مما كان بين الامم المتحضرة لذلك العهد ، نظرا لموقعها الجغرافى ولحالهم الاجتماعية . وهذا الاتصال بين العرب وبين غيرهم قد تم بعدة طرق أهمها :

— التجارة (كما أشرنا) .

٢ — البعثات اليهودية والنصرانية التى كانت تتغلغل فى جزيرة العرب تدعوا الى دينها وتنتشر تعاليمها .

٣ — انشاء المدن العربية المتاخمة لفارس والروم (٥) .

وسوف نعرض الآن لاهم هذه العقائد والثقافات التى وقف عليها العرب لانها لعبت دورا هاما فى نشأة الفلسفة الاسلامية وفى فهم العرب للنص الدينى ، كما أنها أيضا ساعدت على نشأة الاحزاب السياسية فى فجر الاسلام (٦) .

(٥) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ١٢ وما بعدها .

(٦) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه : النصل الاول والنصل الثانى — مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨ — القاهرة .

(١) اليهودية :

يرى الشهرستاني أن اليهودية كلمة مشتقة من « هاد » ومعناها في اللغة • رجع وتاب ، حيث قال موسى لربه « انا هدنا اليك » أى تبنا ورجعنا عن ما فعلناه من اثم • واليهودية ترجع الى موسى عليه السلام • وتعد أول كتاب سماوى منزل ، لان ما كان موجودا قبل ذلك ، كان صحائف فحسب ، ولم يكن ثمة كتاب كامل منزل أو شريعة متكاملة •

واليهودية كدين ذهب شيعته الى أنه آخر الاديان السماوية ، فالدين الحق بدأ بموسى وانتهى أيضا بموسى • ولهذا فقد أنكرت اليهودية النسخ أو البداء على الله تعالى • وقد اختلف اليهود فيما بينهم بشأن بعض المسائل الدينية كما حدث فيما بعد لدى المسيحيين والمسلمين •

ومن العقيدة اليهودية نجد فكرة التجسيم صارخة لديهم حيث يذهبون الى أن الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بساير وعن بفاران • وساعير جبال بيت المقدس (٧) • ومن أهم الجماعات اليهودية نجد :
المنانية ، العيسوية ، والمقاربة واليوذعانية والموشكانيه والسامرة (٨) •

(ب) النصرانية :

كانت النصرانية واسعة الانتشار قبل نزول القرآن سواء في ذلك في البلاد التي امتدت اليها الفتوحات الاسلامية فيما بعد وفي داخل الجزيرة

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٥٢ على هامش الفصل لابن حزم مجلد ٢ دار المعرفة للطباعة والنشر — لبنان — طبع بالاونست سية ١٩٧٥ وإلى هذه الطبعة سوف نشير في هذا الفصل فحسب ..

(٨) الى جانب الشهرستاني راجع د • على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ج ١ ص ٤٢ وما بعدها ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ وكذلك د • يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ٢٥ وما بعدها ط ١ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ م •

العربية ذاتها • فقد كانت اليعقوبية منتشرة في مصر والنوبة والحبشة ، وكانت النسطورية منتشرة في الموصل والعراق وفارس أما الملكانية فكانت منتشرة في بلاد المغرب وصقلية والاندلس والشام^(١) •

والنصارى هم أمة عيسى عليه السلام وأنصاره ومريديه وتعدو ولادة السيد المسيح في حد ذاتها معجزة بلا شك وقد اعترف بهذه المعجزة الاسلام اعتراف المسيحية مع الفارق بينهما • ذلك أن ما يفصل الاسلام عن المسيحية في هذا الصدد هو أن المسيحيين يؤمنون المسيح بينما يرى المسلمون أن المسيح ليس الا رسولا قد خلت من قبله الرسل • ثم ان المسيحيين لا يجيزون نسخ المسيحية عن طريق الاسلام لعدم اعترافهم به وعدم اعترافهم بجواز نسخها ، بينما جاء الاسلام ناسخا لكل الاديان السابقة عليه •

ولقد اختلف المسيحيون ، فيما بينهم حول أمرين رئيسيين :

١ — كيفية نزول المسيح واتصاله بأمة وتجدد الكلمة •

٢ — كيفية صعود المسيح وتوحد الكلمة •

أما عن النزول وتجسد الكلمة فقالوا : أشرق على الجسد اشراق النور على الجسم المشف • ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش في الشمع ، ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحاني في الجسماني • ومنهم من قال : ما زجت الكلمة جسد المسيح مما زجة الماء اللبن والماء • واثبتوا لله تعالى الاقانيم الثلاثة : الاب والابن وروح القدس •

أما في الصعود فانهم قالوا : قتل وصلب ••• لكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي ••• وترى النصارى أن المسيح أفضل الانبياء والرسل قاطبة • كيف لا وهو الاب ، كيف لا وقد قال له الرب : انك انت الابن الوحيد ، ومن كان وحيدا كيف يمثل بواحد

(١) راجع : أحمد أمين — فجر الاسلام ص ١٢٥ •

(٢م) — الفلسفة الاسلامية

من البشر !! كيف لا وهو الذى غفر زلة آدم عليه السلام وهو الذى سوف يحاسب الخلق كلهم !

أما عن عودة المسيح (المهدى) فقال بعضهم ينزل قبل يوم القيامة ، ومنهم من قال : لا نزول له الا يوم الحساب .

ونحن نعلم أن أربعة من الحواريين قد اجتمعوا ، وجمع كل واحد منهم جمعا للانجيل : متى ولوقا ومرقص وحنا . وفي خاتمة انجيل متى نجد أن عيسى عليه السلام قال لهم : انى أرسلكم الى الامم كما أرسلنى ابنى اليكم ، فاذهبوا وادعوا الامم باسم الرب والابن والروح القدس .

وكما افترقت اليهودية الى شيع وأحزاب نجد نفس الامر بالنسبة الى النصارى . ومن أهم هذه الفرق نجد : الملكانية والنسطورية واليعقوبية التى خرجت منها الالمانية والبيلايرسية والمقدانوسية الخ (١٠) .

(ج) المجوسية :

قبل أن نتحدث عن بعض الديانات الفارسية التى عرفها العرب والمسلمون فيما بعد ينبغى أن نشير الى أن الفرس يميلون ، بصفة عامة ، الى عبادة مظاهر الطبيعة كالشمس والكواكب والماء والسماء والنار وغيرها . ويكفى أن نذكر هنا أنهم قد سمو الشمس « عين الله » والضوء « ابن الله » . وكان لا بد أن ينعكس تقديس الطبيعة هذا على اسلامهم فيما بعد ، بحيث نجد أنهم بعد أن آمنوا بالاسلام ، سعوا جاهدين ، بوعى أحيانا وبغير وعى حيناً آخر ، الى صبغه بعقيدتهم السابقة . ومن

(١٠) الى جانب ما سبق راجع ابن حزم : الفصل ص ٤٨ وما بعدها ج١ دار المعرفة بيروت سنة ١٩٧٥ ود . النشر : نشأة التفكير الفلسفى ص ٥٢ وما بعدها .

هنا كان فهمهم المادى (الحسى) لبعض المسائل البعيدة كل البعد عن ما ذهبوا اليه (١١) .

يذهب المجوس الى القول بوجود أصلين للعالم يدبرانه ويرعيانه ويحافظان عليه . وهذان الاصلان يقتسمان فيما بينهما الخير والشر وما يرتبط بذلك من كون وفساد ، حركة وثبات ، وجود وعدم ، نفع وضر . وقد نسبت المجوس (الثنوية) كل فعل خير نافع الى النور ونسبت كل شر الى الظلمة . وعندهم أن كل موجود مركب من هذين الاصلين وتتفاوت درجة الخيرية في الموجودات طبقا لنصيبها من النور والظلمة . وقد اهتمت المجوسية بأمرين :

(ا) سبب امتزاج النور بالظلمة ،

(ب) والثانى سبب خلاص النور من الظلمة . ولا شك أن بداية الامتزاج هى الخلاص الذى هو المعاد .

وكان من رأى جماعة المجوس فى نشأتها أن أصل الوجود هو الخير أو النور : فالنور أزلى ، بينما المظلمة حادثة . ولهذا فان الشر عندها أمر عارض لهذا الوجود .

وما تختلف فيه جماعة « الثنوية » عن المجوس هو أن الثنوية تقول بأزلية أصل العالم أما المجوس فيقولون بأزلية النور وبحدوث الظلام .

(د) المانوية :

وهى من جماعة الثنوية . والمانوية نسبة الى مانى بن فاكك ، الفيلسوف الذى ظهر فى زمان شابور بن أردشير .

وقد ظهر مانى بعد المسيح عليه السلام ، حيث أخذ من النصرانية

(١١) راجع احمد امين - فجر الاسلام ص ٩٩ وما بعدها .

بطرف ومن المجوسية بطرف آخر * ولهذا فان مانى يعترف بنبوۀ عيسى ويرفض الاعتراف بموسى . ومن أهم آراء مانى أن العالم مركب من أصليين قديمين : أحدهما هو النور والآخر هو الظلمة ، وان كل ما فى الوجود يرد الى هذين الاصليين ... وهما متصفان بالسمع والبصر والعقل والتدبير ... الخ .

(هـ) المزدكية :

نسبة الى مزدك الذى ظهر فى أيام قباد والد أنوشروان . وتقول المزدكية بما تقول به المانوية ، غير أن مزدك يرى أن النور يفعل بالارادة والاختيار ، بينما الظلمة تفعل بالمصادفة العشوائية . ونجد أنه يقول بأن النور عالم حساس ، أما الظلام فهو جاهل أعمى . واختلاط النور بالظلمة تم بطريقة عشوائية دون قصد أو اختيار وكذلك الامر فى الخلاص . ونظراً لان مزدك كان مصاباً للسلام ، داعياً اليه ، وحيث انه وجد الناس مختلفين فيما بينهم بشأن المسال والنساء ، فقد جعل هذين الامريين مشاعاً بين الناس ، فأهل النساء وأباح الاموال .

(و) زرادشت :

كان زرادشت من بيت عز وجاء ... وزعمت الزرادشتية ان الله عز وجل قد خلق « زرادشت » من مدة قديمة فى الصحف الاولى والكتاب الاعلى من ملكوته خلقاً روحانياً .

فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته فى صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الانسان ، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين ، وخلق الشمس والقمر والكواكب والارض وبنى آدم غير متحركة ثلاثة آلاف سنة . ثم جعل روح زرادشت فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين وغرسها فى قلة جبل من جبال أذربيجان ... ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة فشربه أبو زرادشت ، فصار (اللبن) نطفة ثم مضغة فى رحم أمه ... وبعد ثلاثين عاماً بعثه الله نبياً ورسولاً الى الخلق ... وكان

دينه : عبادة الله والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الخبائث • وقال : ان النور والظلمة أصلان متضادان ، وكذلك يزدان وأهرمن ••••• وحصلت التراكيب من امتزاجهما معا ••• والبارى تعالى خالق النور والظلمة وهو مبدعها ، وهو واحد لا ضد له ولا ند ولا شريك ••• والاختلاط والتركيب تم بحكمة الهية • وقد كان يميل الى جعل النور هو الاصل والظلمة هي الشيء العارض ، وهي أشبه بظل للنور ١١ •

(ز) الصابئة :

يبدأ الشهرستاني حديثه عن الصابئة فيمهد لذلك بوضع أساس لتقسيم الناس من جهة اعتقاداتهم فيقول :

— من الناس من لا يقول بالمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائيون •

— ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعيون •

— ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية •

— ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، والحدود والأحكام ولا يقول بالشرعية والاسلام وهم الصابئة •

— ومنهم من يقول بهذه كلها وبشرعية ما واسلام ولا يقول بشرعية المصطفى صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى •

— ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون (١٣) •

معنى هذا ان الصابئة قوم مقرون بوجود اله ، لكنهم صبوا (أى مالوا) عنه الى الوسطاء الذين اعتقدوا أن في سلطتهم أن يقربونهم الى الله • فالصابئة ، على هذا ، مشتقة من كلمة « صبا » التى تعنى الميل والهوى والعشق • والصبوة : الانحلال عن قيد الرجال •

وما يفصل الصابئة عن « الخنيفية » هو أن الصابئين كانوا يقولون بأنهم محتاجون في معرفتهم الله وطاعته وأوامره وأحكامه الى متوسط ، وهذا المتوسط أو الوسيط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الارباب .

أما الحنفاء فكانوا يقولون اننا نحتاج في معرفة الله وطاعته الى متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات، حيث ينبغي أن يكون هذا الوسيط ماثلا للبشر . حيث يتلقى الوحي بالجانب الروحي ويقدمه الى البشر من جهة بشريته . وقد ورد في القرآن « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » (١٣) وكذلك قول الحق « قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا » (١٤) .

ثم نجد جماعة من الصابئة انخرفت عن الاتجاهين السابقين وبدأت تعبد الكواكب والنجوم والاصنام ، حيث اتخذوا من هذه آلهة توصلهم الى الله ... لكن الوسيلة لديهم قد طغت في النهاية على الهدف !! (١٥) .

وقد عرف عرب الجاهلية هذا التيار معرفة قوية وقد حفظت لنا كتب المؤرخين أسماء نفر من الحنفاء الذين تخلوا عن عبادة الاصنام . فمن

(١٣) ١١٠ ك الكهف ١٨ .

(١٤) ١٣ ك الاسراء ١٧ .

(١٥) الملل والنحل من ٧٠ وما بعدها وراجع كذلك ص ١٤٦ ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية للدكتور يحيى هويدى ص ٤٣ — ٤٦ . وقد ذهب هويدى الى القول : علينا ان نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئة حنفاء وصابئة مشركين والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبدة الهيكل التي اقاموها وكانوا يختلفون اليها للمعبدة على النحو الذي كان يختلف النصارى واليهود الى الكنائس والبيع . أما الصنف الاول من الصابئة فسلا فرق بينهم وبين الحنفاء . اذ انهم كانوا من اتباع ابراهيم الخليل ولم يكونوا مشركين بوجه . بل اننا قد راينا انهم بالغوا في اتجاههم الروحاني ... (ص ٤٦) .

هؤلاء نجد : قس بن سعادة الابدائي ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأميه
ابن أبي الصلت ، ووكيح بن زهير الابدائي ، وسيف بن ذى يزن ، وورقة
ابن نوفل القرشي والمتلمس بن أمية الكتاني ، وزهير بن أبي مسلم ،
وخالد بن سنان وغيرهم .

(ح) أصحاب الروحانيات :

وهم أولئك الذين يقرون بوحداية الله وتدبيره المطلق للكون ، وأنه
خالق هذا العالم وأنه سبحانه منزّه عن كل الموجودات . نكن المرء يعجز
عن ادراك هذا الموجود المطلق والوصول اليه . لهذا ينبغي أن نتخذ من
الكائنات الروحية متوسطا بيننا وبين الله . فمن خلالها يتقرب الانسان الى
اله ويتوحد اليه . وهذه الروحانيات من صفاتها أنها مقدسة عن المادة
الجسدية وعالية على الحركات المكانية وكذلك هي عالية على الزمان والتغير .
ومما تتسم به هذه الكائنات الروحية أنهى لا تعصى لله أمرا .

ولقد اعتقد هؤلاء الروحانيون في هذه الارواح فآمنوا بها واتخذوها
أربابا وآلهة كوسيلة للشفاعة . . . ومن رأى هذه الجماعة أنه ينبغي على
الانسان أن يطهر نفسه من دنس الشهوات الطبيعية ، وأن يهذب أخلاقه
بالبعد عن النفسين : الشهوانية والغضبية ، حتى تحصل مناسبة بينه
وبين هذه الروحانية وفيها يحصل الانسان على سعاده (١٦) .

(ط) الفلسفة اليونانية :

أما عن الفلسفة اليونانية ، فلسنا بحاجة الى القول بأنها كانت
ذاتمة الصيت والانتشار في العالم الاسلامي . ونحن لا نستطيع أن نفهم
قيام علم الكلام ، كما لا نستطيع أن نفهم أيضا الاعمال الاسلامية الكبرى
التي قام بها حكماء الاسلام ، الا على ضوء وجود الفلسفة الاسلامية .
لقد أدرك المسلمون الفلسفة اليونانية ابتداء من فجرها حتى غروبها بما

(١٦) الملل والنحل ص ٩٦ وراجع أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٩٨ —

في ذلك الافلوطينية المحدثه . ذلك ان « أمنيوس سكاس » و « أفلوطين »
كانا مصريين ، حيث ولد الاول من أبوين نصرانيين ثم مال بعد ذلك الى
الفلسفة اليونانية . أما أفلوطين فقد ولد بمدينة « أسبوط » (ليكوبوليس)
عام ٢٠٥م ، حيث بدأ عصر التنقل بزيارة فارس والهند وغيرها .

ومن يقرأ كتب المؤرخين المسلمين يدرك أنهم وقفوا على التراث
اليوناني في معظمه ، ومن هؤلاء المؤرخين نذكر ، على سبيل المثال ،
الشهرستاني وابن حزم والفقطي وابن أبي أصيبعة وابن جلد وغيرهم ..

على أنه ينبغي أن ننبه الى خطأ فكرة شائعة وهي أن ترجمة
الفلسفة اليونانية الى العربية قد تمت في فترة لاحقة للاسلام ، هذا حكم
أضحى مشكوكا فيه . صحيح أن الترجمة قد ازدهرت الى حد لم يكن له
من قبل مثيل في العصر الاسلامي وخاصة على يد المأمون كما سنرى ،
لكن من الحق أيضا أن هذه الترجمات كانت قائمة قبل الاسلام . فمن المؤكد
« أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر
فكانت تبعا لهذا المدرسة اليونانية للبحث الوحيدة في البلاد التي غزاها
العرب في دفعتهم الاولى . ومن المحتمل الظن انها لا بد أن تكون قد قامت
بجورها في نقل العلوم الى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال
المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم . أو بعبارة أوضح لم يسوقوه في
وضوح » (١٧) .

وسوف نحاول الآن ، بعد هذه الاشارة ، أن نلقى بعض الضوء
على حركة الترجمة التي نقل بواسطتها التراث اليوناني الى العالم
الاسلامي .

يبدو أن الفرس كانوا أقدم من العرب في معرفتهم بالتراث اليوناني
كما يشير المؤرخون « ... » ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية الى الشرق

(١٧) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ص ٣٨ من كتاب :
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ط ٣ — النهضة العربية سنة ١٩٦٥م .

الادنى في عصر ما قبل الاسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الاسكندراني المتأخر . فكانت الاماكن التي ازدهرت فيها العلوم اليونانية في المنطقة التي تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هي : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور في خوزستان بالنسبة الى النساطرة . ثم انطاكية وآمد (ديار بكر) بالنسبة الى اليعاقبة ...» (١٨)

فلما امتدت الفتوحات الاسلامية الى هذه البلاد الفارسية بدأت حركة ترجمة هذه الكتب سواء من اليونانية والفارسية الى اللغة العربية . ويذكر في هذا الصدد عبد الله بن المقفع الذي نقل شيئاً من كتب المنطق والطب الى اللغة العربية فقد ترجم، من جملة ما ترجم بـكـليـلة ودمنه، وكتاب مزدك كتاب التاج ، وكتاب الآداب الكبير والادب الصغير وكتاب اليتيمة .

على أن أول محاولة جادة لترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية هي تلك التي قام بها « خالد بن يزيد بن معاوية » الذي سمي حكيم آل مروان (+ ٨٤ هـ = ٧٠٤ م) . فقد ذكر « ابن النديم » في فهرسه أن خالدًا كان فاضلاً في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي الى العربي . وهذا — كما قال ابن النديم — أول نقل كان في الاسلام من لغة الى لغة (١٩) .

ثم نقل الديوان ، وكان باللغة الفارسية ، الى العربية ، في أيام الحجاج ، والذي نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم .

كذلك نجد أن المأمون قد اهتم بالترجمة الى حد كبير ، فقد كان بينه

(١٨) المرجع السابق ص ٥٣ .

(١٩) ابن النديم : الفهرست ص ٣٣٨ — دار المعرفة — بيروت سنة ١٩٧٨ م .

وبين ملك الروم مراسلات وعلاقات • وقد طلب المأمون من الملك في إحدى رسائله أن ينقل ما لدى الملك من علوم إلى اللغة العربية • فاستجاب الملك إلى طلب المأمون بعد امتناع كثير • فكان أن أرسل المأمون فريقاً كاملاً من المترجمين هم : الحجاج بن مطر ، ابن البطريق ، سلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم • فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه إلى المأمون أمرهم بنقله ، فنقل •

ونحن نعلم أن المأمون قد بنى مركزاً للثقافة والعلم آنذاك وكان له دور نشط وفعال في حركة الترجمة هذه وأقصد بذلك « بيت الحكمة » حيث انشأه عام ٨٣١هـ واسند رئاسته إلى يحيى بن ماسويه (٨٣٠هـ=٨٣٠) •

ثم جاء من بعد « يحيى بن ماسويه » تلاميذه حيث قادوا حركة الترجمة بهمة ونشاط • فقد قام « أبو زيد حنين بن اسحق العبادي (وكان طبيباً) بترجمة بعض الأعمال الهامة هو وابنه اسحق وابن أخته حبش • من هذه الأعمال : بعض مؤلفات اقليدس وجالينوس وبقرط ، وأرشميدس ، وأبو لونيوس وكذلك ترجمت الجمهورية لأفلاطون ومحاورة طيمائوس أيضاً ولارسطو ترجمت : المقولات والطبيعات والاعلاق الكبرى ، وتعليقات تامستوريوس • كما تمت ترجمة الاناجيل الأربعة إلى العربية (٣) •

وقد ذكر صاحب الفهرست أن حنين بن اسحق قد أرسل في بعثة إلى بلاد الروم بغرض الحصول على أمهات الكتب ، حيث عاد من هناك بمؤلفات كثيرة خاصة بالفلسفة والهندسة والموسيقى والحساب والطب •

(٢٠) راجع يوحنا بن ماسويه كتاب طبقات الأطباء لابن جليل ص ٦٥
نشرة المرحوم فؤاد سيد — المعهد العلمي الفرنسي — القاهرة سنة ١٩٥٥م •

(٢١) راجع : أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٢٧ وكذلك ص ١٢٠ — ١٢٣ ترجمة د • تمام حسان — وزارة الثقافة والإرشاد القومي — بدون تاريخ •

كذلك نجد قسطا بن لوقا البعلبكي (٣) وثابت بن قرم (٣) .
وكذلك اصطفن القديم « فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل وأشهر
المعلمين في الاسكندرية » (٣٤) حيث نقل بعض الكتب اليونانية القديمة هو
وابنه زكريا يحيى بن البطريق . كذلك نجد ابن ناعمة عبد المسيح بن
عبد الله الحمصي الناعمي حيث ترجم « أثولوجيا أرسطاطاليس » الذي
ظهر بالعربية عام سنة ٢٢٦هـ والكتاب ، كما نعلم الآن ، هو التضاعيات :
الرابعة والخامسة والسادسة من كتاب أفلوطين « التضاعيات » .
وهكذا نجد أن هناك مجموعة ضخمة من المترجمين لا يتسع المجال هنا
لذكرها (٣٥) .

ويرى أوليري أن العصر الذهبي للمترجمة كان في القرن الرابع
الهجري والذي من أعلامه أبو بشر متى بن يونس (٣٣٨ هـ — ٣٩٩م)
حيث ترجم الى العربية القياس والشعر لارسطو وتعليقات الاسكندر
الافروديسي على الكون والفساد وتعليق تامسطيوس على الميتافيزيقا .
كذلك نجد يحيى بن عدي التكريتي (+ ٣٦٤ هـ) حيث نقل من
السريانية الى العربية المقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا
لارسطو .

كذلك نجد أبو على عيسى بن زرعه (+ ٣٩٨ هـ) حيث ترجم
المقولات والتاريخ الطبيعي وأعضاء الحيوان مع تعليق «يوحنا غيلوبونس»
أو يحيى النحوي (٣) .

(٢٢) عن قسطا بن لوقا راجع ابن جلجل ص ٧٦ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٧٥ .

(٢٤) راجع ماكس مايرهوف ص ٤٢ .

(٢٥) راجع الفهرست ص ٣٣٨ — ٣٤٢ وأوليري ص ١٢٠ وما بعدها .
(٢٦) أوليري ص ١٢٩ وراجع الفصل الرابع من نفس الكتاب تحت
عنوان : المترجمون ص ١٢٠ — ١٣٦ وراجع كذلك بالتفصيل البحث الممتاز
للكتور ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ، بحث في تاريخ التنظيم
الفلسفي والطبي عند العرب ص ٣٧ — ١٠٠ من كتاب د . بدوي : التراث
اليوناني في الحضارة الاسلامية . وراجع أيضا أحمد أمين : فجر الاسلام
ص ١٢٨ — ١٣٤ .

خلاصة ذلك كله أن الفلسفة اليونانية كانت منتشرة في العراق والشام والاسكندرية • وأن المدارس انتشرت فيها على يد السريانين وأن هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين وامتزج هؤلاء الحكومون بالحاكمين •••• فكان من نتائج هذا أن تشعبت هذه التعاليم في المملكة الاسلامية ، وتراوجت العقول المختلفة ، كما تراوجت الاجناس ، فنتج من هذا التراوج الثقافة العربية أو الاسلامية ، ونتاجت المذاهب الدينية والفلسفة الاسلامية والحركات العلمية والفنون الادبية (٣) •

اصناف العرب في الجاهلية :

ذكرنا ان صلة العرب بجيرانهم لم تكن صلة مقطوعة ، بل كانت هناك علاقات متبادلة • وما حديث القرآن الكريم والمؤرخين وذكر اسماء المترجمين الا دليل قاطع على معرفة العرب بتراث جيرانهم والوقوف عليه • أما لماذا لم يؤثر فيهم هذا التراث فقد ذكرنا — عرضا ، الحالة المعيشية الصعبة التي كانت تجعل العربى متوترا (جاهلا) بصفة دائمة •

فلم يكن بالامكان أن يجارى العربى الامم المجاورة في عاداتها وتقاليدها ومنهجها في الحياة وهو على هذه الحالة من التوتر ذلك أن طبيعة البيئة فرضت عليه نمطا معيناً من السلوك ونظاماً معيشياً خاصاً وعادات وقيماً فريدة •

ولقد اكتسب العربى هذه الخصائص من جراء تعامله مع البيئة دون أن تكون هذه الخصائص فطرية فيه أو مولودة معه • ذلك أن أى شعب لو مر بعين الظروف التى مر بها العربى لكان شأنه شأن العرب فى بداوتهم وغلظتهم ••• ولهذا فنحن مع المرحوم أحمد أمين فى قوله « أن ما يسمى الوراثة » ليس الا وراثة لنتائج هذه البيئات • ولو

كانت هناك أية أمة أخرى في مثل بيئتهم (العرب) لكان لها مثل عقليتهم • وأكبر دليل على ذلك ما يقرره الباحثون من الشبه القوى في الاخلاق والعقليات بين الامم التي تعيش في بيئات متشابهة أو متقاربة • وإذا كان العرب ، سكان صحارى كان لهم شبه كبير بسكان الصحارى في البقاع الاخرى من حيث العقل والخلق » (٣٨) •

وفي موضع آخر يقول أحمد أمين « •• هذا النوع من البيئة حدد نوع معيشتهم • فهم رحل يتطلبون الكلا وهم فقراء • ثروتهم في كسرة ماشيتهم • وهذه الثروة تحت رحمة الطبيعة • فقد تنفق الماشية ، وينضب ماء الآبار ، ويقل المطر ، فيقل المرعى ويسوء العيش • وبحق سموا المطر غيثا • وهذا النوع من البيئة أيضا حدد نوع أخلاقهم وعقليتهم • ليس البؤس هو الذى جعل الكرم واطعام الطعام وإيقاد النيران ليهتدى بها الضيفان في مقدمة الفضائل ؟ أوليس هذا الفقر هو الذى حجب اليهم الاغارة فأشادوا بذكر حمى القبيلة وعيروا من قصر في الدفاع عنها واسترخصوا النفوس في سبيل حمايتها ؟ وإذا كانت الحياة بين اغارة ودفع مفير ، والسبل كلها غير آمنة ، ولا حكومة تقتص من جان أو تحمى طريقا ، أفليسوا اذا في حاجة لان يعدوا التسجاعة والوفاء والعفو من كبريات الفضائل ؟ » (٣٩) معنى هذا ان السمات أو الخصائص التى تميز بها العرب قبل الاسلام انما هى خصائص وصفات ليست فطرية لايورثها الآباء للابناء ولم يفطر عليها الابناء لوجودها في الآباء ولكنها وجدت فيهم نتيجة هذه الاوضاع الجغرافية والاوضاع الاجتماعية وقد رأينا انه حتى هذه الاوضاع الاجتماعية تتشكل وتضع دائما لمعوامل اقتصادية وجغرافية وغيرها ••

يؤكد صحة ذلك كله ان أصناف العرب في الجاهلية تدل على التأثير الذى أحدثته الثقافات المتباينة على عقل العربى من جهة وتعدل

(٢٨) فجر الاسلام ص ٤٤ •

(٢٩) فجر الاسلام ص ٤٦ •

من جهة أخرى على أن قبول العربى لهذه الثقافات كان متفاوتا من طبقة الى أخرى ومن فرد الى آخر لا شىء الا للمشارب الثقافية المتباينة واختلاف الظروف التى مر بها هذا الفرد أو ذاك دون غيره • فلو أن عقلية العرب كانت واحدة لمجئنا عن تفسير هذه الاصناف المتباينة والتى ذكرها المؤرخون •

ذهب الشهرستانى الى حصر أصناف العرب قبل الاسلام فتحدث عن ثلاثة أصناف (٣٠) :

١ — منكر والمخالق والبعث • فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع المحى والدهر المبنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم بقوله « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نسوت ونحيا » (٣١) اشارة منهم الى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ، وقصرا للحياة والموت على تركبها وتطلها • فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر • « وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » (٣٢) • فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات نظرية فى كم آية وكم سورة :

فقال تعالى « أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ، ان هو الا نذير مبين » (٣٣) وكذلك « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » (٣٤) وقال « أو لم يروا الى ما خلق الله » (٣٥) • وقال « قل ائتنكم لتكفرون بالذى

(٣٠) الملل والنحل ص ٢٤٤ — ٢٤٦ ج ٢ تخريج محمد بن فتح الله بدران مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ — القاهرة •

(٣١) ٢٤ ك الجاتية ٤٥ •

(٣٢) ٢٤ ك الجاتية ٤٥ •

(٣٣) ١٨٤ ك الامراف ٧

(٣٤) ١٨٥ ك الامراف ٧ •

(٣٥) ٤٨ ك النحل •

خلق الارض في يومين» (٣٧) • وقال « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم » (٣٨) فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وانه قادر على الكمال ابتداء واعادة •

٢ — منكروا البعث والاعادة : صنف منهم أقر بالخلق وبابتدائه لكنه أنكر البعث والاعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن بقوله : « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيى العظام وهى رميم » (٣٨) فاستدل عليهم بالنشأة الاولى لانهم اعترفوا بالخلق الاول • فقال عز وجل « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » (٣٩) • وقال : « أفمبيننا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد » (٤٠) •

٣ — منكروا الرسل : عباد الاصنام : صنف منهم أقروا بالخالق وزعموا أنها شفعاءهم عند الله في الدار الآخرة ، وحجوا اليها ، ونحروا وابتداء الخلق ونوع من الاعادة ، وأنكروا الرسل وعبدوا الاصنام لها الهدايا ، وقربوا القرابين وتقربوا اليها بالمناسك والمشاعر • • • وأحلوا وحرّموا ، وهم الدهماء من العرب الا شرذمة منهم فذكرهم • وهم الذين اخبر عنهم التنزيل ، وقالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الاسواق • • • ان تتبعون الا رجلا مسحورا » (٤١) • فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك • قال الله تعالى « وما أرسلنا قبلك من المرسلين الا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الاسواق » (٤٢) •

• (٣٦) ٩ ك فصلت ٤١ •

• (٣٧) ٢١ م البقرة ٢ •

• (٣٨) ٧٨ ك يس ٣٦ •

• (٣٩) ٧٩ ك يس ٣٦ •

• (٤٠) ١٥ ك ق •

• (٤١) ٤٧ ك الاسراء ١٧ •

• (٤٢) ٢٠ ك الفرقان ٢٥ •

ومن الواضح على ضوء هذا التصنيف لعرب الجاهلية ، وعلى ضوء ما ذكرناه عن العقائد والثقافات التي كانت منتشرة بين المتقنين العرب قبل بزوغ شمس الاسلام وأثناء فجره وضحاها ، يتضح لنا أن العرب لم يكونوا جاهلين بالمعنى المألوف الآن للفظه فقد كانوا على علم بثقافات عصرهم • وكانوا أيضا لديهم قدر من التوحيد • ذلك أن الشرك بالله أمر لا يمكن فهمه الا من خلال وجود فكرة التوحيد ذاتها !! لقد كان العرب قديما موحدين على ملة ابراهيم واسماعيل • وكانوا يطوفون بالبيت العتيق الذى يعد أول بيت يوضع فى الارض لعبادة الله • لكن يبدو أنه بكترة ذرية اسماعيل وبعدهم عن هذا البيت العتيق كانوا يطلبون بعض الحجارة من مبنى الكعبة وهم فى غربتهم عن هذا البيت كى يطوفوا ، من خلال طوافانهم حول هذه الحجارة ، حول البيت كما كانوا يفعلون من قبل وكما كان يفعل آبائهم • ولقد كانت تلك بداية للشرك بالله وبداية لعبادة الموجودات المحسوسة ••• لهذا فان العرب قد وقفوا على كل العبادات : الدينى منها والوضعى ، السماوى منها والارضى • وكان لكل منهم فنه الخاص فى عبادته لئله وتقربه اليه وتقديم القرابين له • فلا ينبغى أن نقول أن كل عرب الجاهلية كانوا كافرين بمعنى انهم كانوا ملحدين • فان هذا الحكم لا يخلو من مبالغة وفيه من الشطط فى القول الكثير لانه لا يصدر عن استقراء للواقع وقراءة لكتب الحكماء والمؤرخين ، ان مثل هذه الاحكام العامة كثيرا ما تكون مبتسرة وغير دقيقة لانها تجافى الواقع ولا تراعى • ان العرب كانوا اصنافا شتى : منهم اليهودى والنصرانى والدهرى ، والصابئى ••• الخ وقد نزل القرآن الكريم واضعا فى حسبانها هذه التيارات المتباينة والمتصارعة • ولهذا فانه قد وجه خطابه اليها وهى مجتمعة أحيانا وأحيانا أخرى كان يوجه خطابه الى كل ملة على حده ، وهذا أمر ينبغى أن نضعه فى الحسبان ونحن نتحدث عن نشأة الفلسفة الاسلامية وموقف القرآن من هذه الثقافات وطبيعة العقلية العربية ذاتها وصلاتها بهذه الثقافات وموقفها من القرآن الكريم كدين جديد • ولهذا فاننا نتفق مع ما ذهب اليه الدكتور هويدى من قوله : « ان وثنية الجاهلية تتسع فى معناها ، حتى تصبح ايمانا بشيوع الارواح فى الطبيعة •

وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالم الروح وبين عالم المادة الذى تألفه عقولنا الآن • وأيا ما يكون الامر ، فان الوقوف على وثنية الجاهليين فى الصورة التى قدمناها تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الاسلام ، وتصحيح الفكرة الشائعة التى تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الالحاد ، مفرقين فى المادية ، بعيدين كل البعد عن العقائد ، لا يعرفون من أمر العالم الروحى شيئاً» (٤٣) •

(٤٣) د. ه. يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ٣٦ وكذلك الدكتور على سلمى النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ص ١ وما بعدها .

الفصل الثاني

أهمية الفلسفة الإسلامية

الفصل الثانى

أهمية الفلسفة الاسلامية

مقدمة عامة :

تعد الفلسفة الاسلامية فى رأينا أول فلسفة اتسعت الخلاف بشأنها بين المشتغلين بالفلسفة • فلم نصادف فلسفة سواء كانت قديمة أو وسيطة أو حديثة ، اختلف الدارسون بشأنها كما اختلفوا حول الفلسفة الاسلامية • ويبدو أن هناك مجموعة عوامل متضافرة أدت الى هذه المواقف المتباينة • وهذه العوامل قد ترجع الى ظروف الفلسفة الاسلامية نفسها وقد ترجع من جهة ثانية الى اتجاهات وميول بعض المشتغلين ، وهى قد ترجع ، من جهة ثالثة ، الى مسئولية نفر من المسلمين المشتغلين فى حقل الدراسات الفلسفية • أما ما نقصده بـ « ظروف الفلسفة الاسلامية » نفسها « فهو أن ما دونه المسلمون فى مجال الفلسفة الاسلامية بفروعها الثلاثة (التصوف والكلام والفلسفة وقد يضاف الفقه) ما زال القدر الأكبر منه مخطوطا لم ينشر بعد • ومن ثم فإن قدرا كبيرا من هذا التراث الضخم أضحي محتجبا عن المشتغلين بالفلسفة الاسلامية • وهذا معناه أن أى حكم على الفلسفة الاسلامية قبل أن يوضع أمام « القاضى » عليها ما كتبه المسلمون ، فإنه سوف يكون ، بالتأكيد ، حكما مشوها ومبتورا ، لأن الحكم هنا يتعلق بكيان الفلسفة الاسلامية كله ، هذا الكيان الذى لم يكتمل بناؤه بعد بسبب القدر الكبير من المخطوطات الذى لم تتناولوه العقول بالدراسة والتحميم • ويكفى أن نفكر فى هذا الصدد أن معظم المشتغلين الذين حكموا على الفلسفة الاسلامية ، أو لها ، حكموا من خلال شذرات كانت منشورة فحسب ولا تمثل ، بحال من الأحوال ، الفلسفة الاسلامية كلها • ذلك أن هذه الأحكام قد صدرت قبل أن تخرج أمهات كتب علماء الكلام والتصوف وبعض أعمال الفلاسفة

الاسلاميين أنفسهم • فأتى لى أن أحكم على شيء لا وجود له أمامى ؟ وكيف أقرر حكما دون سند استند إليه فى إصدار هذا الحكم •

ذلك أنه لكى نحكم على الفلسفة الاسلامية من هذه الجهة ينبغى أن توضع مؤلفات المسلمين أمامنا ، ثم ندرسها ونقارن بينها من جهة وبين غيرها من فلسفات من جهة ثانية ، ثم نبين مدى ما أقادته هذه الفلسفة من الفلسفات السابقة عليها ، وخاصة الفلسفة اليونانية • وهل قدمت هذه الفلسفة الاسلامية الى الفلسفات التالية لها ، عناصر بحث جديدة ومعالجات جديدة لبعض المشاكل الفلسفية أم لا ؟ هل أثرت الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات التالية لها (وخاصة الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط) أم أنها ، كما زعم البعض ، كما سنرى ، كانت فلسفة عقيمة • أضف الى ذلك أن أى حكم على الفلسفة الاسلامية ينبغى أن يضع فى حسابه ظروف نشأتها ، أقصد ظروف المثاليين الشرعيين لهذه الفلسفة الاسلامية ، وما أكثر فئاتهم • ذلك أن الظروف ، كما سنرى ، ينبغى أن توضع فى الصدارة الاولى كمبررات ينبغى ايرادها قبل أن تصدر حكما سواء بالايجاب أو بالسلب على من أو ما نحكم عليه •

ولقد كان ممن له أثره البالغ أيضا فى ظلم الفلسفة الاسلامية وتوجيه أصابع الاتهام اليها بغير حق نفر من المستشرقين المهتمين بالدراسات الاسلامية • ونحن نعتقد أنه بقدر ما خدم هؤلاء المستشرقون الدراسات الاسلامية بما فى ذلك الفلسفة فانهم بنفس القدر ، ان لم يزد ، أساءوا اليها حينما حكموا عليها بأنها ليست الا الفلسفة اليونانية وقد انتسحت برداء اليونانيين ••••• أو بأنها ليست الا الفلسفة اليونانية وقد كتبت باللغة العربية الى آخر هذه الآراء التى سوف نتناولها حالا •

ان الاشتغال بالفلسفة الاسلامية قد بدأ فى فترة مبكرة على يد

المستشرقين ، ثم خرج من عالمنا العربي الاسلامى بعض الدارسين ممن درس على يدهؤلاء فكأن أن تابع بعض هؤلاء الدارسين أساتذتهم الغربيين فى الحكم على الفلسفة الاسلامية وهذا أمر له خطورته • فقد يفهم المرء ، بسهولة دوافع بعض المستشرقين فى حكمهم القاسى على الفلسفة الاسلامية • لكنه يصعب عليه أن يفهم هذه الدوافع اذا صدر الحكم عن دارس مسلم أو ان شئت مستسلم !!

واذا كان لنا أن نحلل دوافع الاحكام الجائرة التى صدرت عن بعض المستغنيين الغربيين فى حقل الفلسفة الاسلامية لقلنا ان هذه العوامل قد ترجع :

- ١ - الى قصور فى تحصيل الفلسفة الاسلامية ذاتها •
 - ٢ - وقد ترجع الى بعض الميول الذاتية أو الشخصية •
 - ٣ - وقد ترجع من جهة ثالثة ، الى طبيعة الهدف الذى كان يسعى اليه المستشرق •
 - ٤ - وقد يرجع الى الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية وحدها هى الحق وما عداها باطل •
- (١) أما عن القصور فى تحصيل الفلسفة الاسلامية ذاتها ، فنبأتى فى هذا الصدد ، وفى المقام الأول ، ما أشرنا اليه من أن « الفلسفة الاسلامية » لا توجد برمتها حتى الآن أمام دارس الفلسفة الاسلامية • ومن ثم فان جزءا كبيرا وهاما منها قد يغيب على نفر من المستشرقين • وإلى جانب ذلك فان للفلسفة الاسلامية فروعا ثلاثة هى : علم الكلام والفلسفة العقلية الخالصة ثم مبحث التصوف • وقد ينخرط المستشرق فى مبحث واحد من هذه المباحث فيحكم على الفلسفة الاسلامية من خلال هذا المبحث وحده غافلا عن المبحثين الآخرين • فضلا عن هذا فان اللغة العربية مليئة بالكلمات والتعبيرات التى يمكن أن تستخدم بمعان متباينة جند التباين • وفى مقابل ذلك

نجد أن لدى المستشرقين فهما خاصا لمصطلحات الفلسفة ، حيث يبدأ دراسته على ضوءها • فإذا ما خاض بحر الفلسفة الاسلامية ، اعتقد خاطئا ، أن دلالة هذه المصطلحات الدونة في الفلسفة (اليونانية) هي بعينها المستخدمة في الفلسفة الاسلامية • وهذا أمر كثيرا ما يكون بعيدا عن الصواب ومصدرا لمبعض الأخطاء التي أدت الى ظلم الفلسفة الاسلامية • ذلك أن بعض فلاسفة الاسلام قد استخدم عين المصطلحات التي تستخدمها الفلسفة اليونانية ، ومع هذا يصل الى نتائج بعيدة كل البعد عن ما انتهى اليه الفلاسفة اليونانيون • وخير مثال على ذلك فيلسوف العرب والاسلام « الكندي » • بل قد يغيب عن هذا المستشرق أو ذلك أن المسلمين قد يستخدمون المصطلحات التي استخدمتها الفلسفة اليونانية ، الا أن هؤلاء المسلمين قد فرغوا هذه المصطلحات من معناها الأصلي أو الذي عرفت به في الفلسفة اليونانية • وفي هذه الحالة يغدو من التعسف في الرأي أن نحكم على الفلسفة الاسلامية من خلال نظرتنا ، نظرة سطحية ، في المصطلحات التي استخدمتها الفلسفة اليونانية (استخداما شكليا) وتابعت في استخدامها الفلسفة اليونانية • لأن التشابه حينئذ يغدو تشابها في الألفاظ فحسب • ان ما على السطح لا ينم دائما عن ما في القاع • فقد تكون مياه البئر الظاهرة للعين عكرة ، لكن النظرة الثاقبة تدرك أن ماء القاع صاف وصالح للشرب •

(ب) ومما ساعد على تشويه الفلسفة الاسلامية والتقليل من شأنها كفلسفة من الطراز العالمي الرفيع ، هو الحكم على هذه الفلسفة من خلال الميول الشخصية التي تتحكم كثيرا في نظرة المرء الى الأشياء • ونحن نعلم أن الحكم الصادر عن « الهوى » لا يغني عن الحق شيئا • ونعلم أيضا أن « الهوى » كثيرا ما يكون في واد والعقل في واد آخر •

فحينما يأتي نفر من المستشرقين أمثال « كوزان » واضعا في خسبانه أمرا أساسيا ومبدءا لا يحيد عنه ، وهو قوله « ان المسيحية

التي هي آخر ما ظهر على الأرض من الأديان ، هي أيضا أكملها ،
والمسيحية تمام كل دين سابق الخ » حينما يدرس كوزان الفلسفة
الاسلامية وهو مؤمن بالمسيحية هذا الايمان (الغير فلسفى) واضعا
نصب عينيه أنه لا دين بعدها وأنها أفضل من كل العقائد ، لا نتوقع
منه أن يكون رحيما في حكمه على الاسلام وفلاسفته . لأنه انما يضع
المتعصب الدينى حاجزاَ حال بينه وبين النظرة الموضوعية في الحكم على
الفلسفة الاسلامية . فمن ينكر الدين الاسلامى أنى له أن يقول بفلسفة
اسلامية . ومن يرى أن المسيحية هي وحدها الحق وما عداها باطل
كيف نلتصم منه البحث عن الحقيقة في الفلسفة الاسلامية . ومن يرى
أن المسيحية هي وحدها التي تصنع الرجال كيف له أن يقف وقفة
موضوعية أمام رجال الاسلام ابتداء من الرسول الكريم فأبى بكر مارا
بعمر بن الخطاب وعثمان وعلى وغيرهم وغيرهم .

ولا يقل هذا التعصب للدين في سوءاته عن التعصب للجنس
أيضا في تشويه الحكم والنظر الى الأشياء نظرة ذاتية شخصية .
واقصد بذلك أنه اذا صادفنا نفرا من المستشرقين يؤمن بتقسيم العالم
الى أجناس ، ويؤمن بالنظرة اللومبروزية في حكمه على الأشخاص ...
اذا صادفنا هذا المستشرق ، فسوف نجد أنه بعيد كل البعد عن
الصواب . فليس ثمة طبيعة انسانية سيئة وأخرى ممتازة . ليس
هناك عالم بالفطرة وآخر جاهل بالفطرة ... ولم يثبت العلم الحديث ،
بعد أن من له فك بشكل ما ، وجبهة على شكل كذا ، وشعر أكرد ...
هو انسان شرير مثلا ... هذه أمور عفى عليها الزمان ؛ وباتت
في « ذمة التاريخ » ، وكان ينبغى أن يموت بموتها الحكم على الأعمال
أو الأشخاص من خلال هذه النظرة .

وتقسيم الناس الى ساميين وآريين ... اذا كان له دلالات تاريخية
ولغوية فلا ينبغى أن يكون له دلالات فكرية . ويكفى أن نقول —
وببساطة شديدة — ان سام كان أخا لحام ويافث ، وأنه مهما تباينت
الآراء بشأن الجنس الآرى فانها سوف تلتقى عند نقطة واحدة

في نهاية المطاف ، وهي أن الكل أخوة ، لأنهم أبناء آدم عليه السلام . أى أن أصل الاجناس واحد .

ومن الضرورة بمكان هنا أن نؤكد بوضوح أن التقسيم المتعلق بالسلمى والآرى وغيرها انما هو تقسيم لغوى في المقام الأول أى أنه كان منصبا على اللغة فحسب ، ثم امتد هذا التقسيم — بغير حق وبطريقة تعسفية — الى الاجناس ذاتها . وهنا نتساءل ما هى العلاقة بين اللغة وبين الجنس . وهل نشوء طفل في مجتمع يبيع لنا أن ننسبه الى اللغة التى تنشأ عليها أم الى « الجنس » الذى ولد منه . لقد أضحت بعض الشعوب الأفريقية الآن تتحدث الفرنسية نتيجة للاستعمار الفرنسى ، فهل ينبغى ، نتيجة لذلك ، القول بأنها أصبحت تنتمى الى الجنس الآرى ! !

والأهم من هذا وذاك أنه مما يلفت نظر الباحث ، بحق وصدق ، أن الهجوم على السامية أنصب على العرب والمسلمين والاسلام فحسب ، وكان العرب هم وحدهم الذين ينتمون الى السامية . مع أننا نعلم تمام العلم أن اليهود يشتركون مع العرب في « نعمة » ! ! السامية ، ومع هذا لم يهاجم أحد من هؤلاء المستشرقين اليهود واليهودية من هذه الناحية (السامية) ... فما السبب ؟ هل سامية العرب غير سامية اليهود ؟ أم نظرا لأن اليهود أصحاب التوراة (العهد القديم) مختلفون عن العرب الذين أضحو مسلمين ، ولهذا وجب مهاجمة القرآن الكريم في شخصهم ! ! وهنا يكون الهجوم على السامية غير موضوعى وغير أمين أو نزيه لأنه يغدو بعيدا كل البعد عن ميدان البحث العلمى .

اننا اذا أردنا أن نستخلص سمات تميز كل جنس من هذه الاجياس فلا ينبغى أن تستند هذه السمات الى « الجنس » بقدر ما تستند الى مجموعة العوامل والظروف التى احاطت كل

جنس وكل شعب من الشعوب • وإذا ما تذكرنا أن الفلسفة ، أية فلسفة مرآة عصرها ، لكان معنى هذا أن الظروف هي التي تهىء المرء وتصنع له فلسفته •

ونحن نعلم أن العرب كانوا يعيشون في الصحراء ، وكانوا يعيشون على الكفاف (والجفاف) وكان شغلهم الشاغل البحث عن المأكّل والمشرب • فقد عاشوا عيشة قاسية ورحلوا هنا وهناك بحثا عن عين ماء يشربون منها ، وأرض يعتمدون عليها في قوتهم • وطبيعة هذا شأنها لا يأمن لها العربي ولا يستقر بها • كيف له أن يتفلسف ! ! كيف يمكن للعرب الرحل الباحثين عن القوت أن يتأملوا في الكون ويتجاوزوا المحسوس الى المحقول ، وكيف لهم أن يطرحوا الجزء جانبا (وهو لهم بمثابة الحياة) ويهتمون بالكل ، بالنظرة الكلية المجردة • أن الفلسفة ليست وليدة خاطر أو نظرة عابرة ، وانما هي منهج ونظرة فاحصة ومتأنية ، ومبحث يقتضى الهدوء والاستقرار • وباختصار : ان ظروف العرب قبل الاسلام كانت تعاند الفلسفة ، وكانت تعاندها الفلسفة • ويكفى أن نلقى نظرة عابرة على الشروط التي وضعها أقطاب الفلاسفة اليونانيين لطالب الفلسفة وللغليصوف ، وكيف لا ينبغي له أن يفكر في مأكّل أو ملبس أو مشرب اذ ينبغي للمجتمع أن يوفر له كل هذه المطالب المادية لأنها تحول بين المرء وبين الفلسفة ••• أقول اذا تذكرنا ذلك لأخذتنا الشفقة والرأفة ونحن نحكم على خصائص الشعب العربي وعلاقة ذلك بـ « الفلسفة » •

ثم ان العلماء قد انتهوا الآن الى أنه لا علاقة البتة بين شكل المرء وبين مضمونه • ويكفى أن نعلم الآن أنه يوجد نفر غير قليل من الزنوج الأمريكيين على رأس أعلى المراكز العلمية بها • كذلك يوجد بعض المفكرين الذين رحلوا من الدول النامية (بما في ذلك العربية وخاصة

مصر) الى الدول المتقدمة (الغربية) واستقروا بها وأثبتوا كفاءة
فاقوا بها أقرانهم من الأوروبيين الخ •

نريد أن نقول اذا أردنا أن نحكم على جنس ! ! أو شخص
ما لا ينبغي أن نحكم عليه كما نحكم على آلة من حديد ، وانما
ينبغي علينا ، قبل كل شيء وبعد كل شيء ، أن نضع في حسابنا
الظروف والعوامل التي مر بها هذا « الجنس » أو ذاك الشخص
سواء كانت هذه العوامل اقتصادية وجغرافية وسياسية واجتماعية
وغيرها . ذلك أن النظرة التي تسعى الى ربط صفات ثابتة بشعب
من الشعوب انما هي نظرة عقيمة وبعيدة كل البعد عن الصواب •
ولو أننا أثينا بطفل أمريكي لا تجرى في عروقه نقطة واحدة من الدم
العربي أو الاسلامي وأنشأنا هذا الطفل في أى مجتمع من مجتمعاتنا
لاكتسب صفات الانسان العربي بعاداته وتقاليده وقيمه وطريقة
تفكيره • كذلك الشأن فيما يتعلق بطفل عربي نما وترعرع في أحضان
المجتمع الغربي • انه سوف يفكر بطريقتهم ويرى بأعينهم ويحكم
بعين الأحكام التي يحكمون بها على ما يعرض لهم من مشاكل • كل
ذلك يبين الى أى بعد تتدخل الظروف التي يمر بها شعب ما ، أو
جنس ما ، أو حتى فرد ، في تكوين شخصيته وسلوكه وحكمه على
المشاكل ومعالجته لها •

وإذا كان الأمر كذلك فإن القول بأن الجنس السامى ، الذى
ينتمى اليه الشعب العربى ، ليست له القدرة على « التفلسف » يغدو
قولاً باطلا لا أساس له من الصحة • وسوف نعرض لذلك أيضا فيما بعد
بشيء من الشرح والنقد •

(ج) أما فيما يتعلق بطبيعة الهدف الذى كان يسعى اليه
المستشرقون فأمر نوضحه فيما يلى : نحن نعلم أن الفلسفة اليونانية
قد نقلت الى اللغة العربية وقام المسلمون في هذا الصدد بأبحاث

عارمة • ولا شك أن الفلسفة اليونانية كان لها دور رئيس هام في نشأة الفلسفة الاسلامية سواء كان دورا ايجابيا وسلبيا • ونعلم أن المسلمين قد وقفوا عدة مواقف من هذه الفلسفة بين مؤيد ومعارض بين شارح وملخص ومفسر وبين مفند وداحض وناكِر • ونعلم كذلك أن الفلسفة اليونانية لم يكن لها وجود الا عند المسلمين ، لأنها قد فقدت في مظانها الرئيسية • فلما أراد الأوربيون أن يحصلوا على فلسفتهم لم يجدوها الا عند المسلمين • فأخذ العقل الأوربي يفتش عن الفلسفة اليونانية في أفرع الفلسفة الاسلامية الثلاثة : الكلام والتصوف ثم الفلسفة • وكان أن وجد هذه الفلسفة موجودة كلها عند الفلاسفة أمثال الفارابي وابن رشد وأبي البركات البغدادي وأجزاء من مؤلفات الغزالي وغيرهم • ومن هنا كان اهتمام المستشرقين منذ بداية الأمر بالفلاسفة دون غيرهم ، لأن المستشرقين أرادوا أن يأخذوا من المسلمين ما أخذهُ المسلمون منهم في بداية الأمر • ولعل هذا هو السبب في أن الدراسات الفلسفية الاسلامية قد شغلت العقل الاوربي أكثر مما شغله التصوف وعلم الكلام •

(د) ويرتبط بذلك كل الارتباط أن هؤلاء المستشرقين قد جعلوا الفلسفة اليونانية المعيار والمقياس أو ان شئت « الترمومتر » الذي ينبغي أن تقاس به كل فلسفة أو أي فكر • بحيث اذا جاءت هذه الفلسفة مطابقة لما قالته الفلسفة اليونانية ، أخذوها ورغعوا من شأنها وعدوها فلسفة بمعنى الكلمة • أما اذا جاء هذا الفكر مخالفا لمعيارهم رفضوه وردوه وقللوا من شأنه • لأن الفلسفة اليونانية تعبر عن حضارتهم وثقافتهم • وبالجمله لأنهم وجدوا أنفسهم في الفلسفة اليونانية الموجودة لدى بعض فلاسفة الاسلام دون غيرهم لأنها تعبر عنهم ، بينما يعبر علم الكلام والتصوف عن مشاكل وقضايا كانت بعيدة كل البعد عن روح الغربيين وثقافتهم وميولهم • ومن هنا كان موقفهم من الفلسفة الاسلامية من جهة وعلم الكلام والتصوف من جهة أخرى •

لقد حكم المستشرقون على الفلسفة الاسلامية من خلال الفلاسفة الاسلاميين فحسب دون غيرهم . ولا شك أن معظم فلاسفة الاسلام الكبار قد تابعوا الى حد غير قليل الفلسفة اليونانية وأعجبوا بها وأيدوها وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين الاسلامي الجديد . وكثيرا ما كان هذا التوفيق يتم على يديهم لصالح الفلسفة ، لأن الموفق مضطر أن يضم بطرف لصالح الطرف الآخر . والفلاسفة ، كفلاسفة ، وجدوا أنفسهم كثيرا في أحضان الفلسفة اليونانية . فإذا ما جاء نفر من المستشرقين وطالع كتب فلاسفة الاسلام ، ووجد هذا الشبه الكبير بين ما قالوه وبين ما قاله من قبل أرسطو ، ومن قبله أفلاطون ، وسقراط ، وغيرهم ... حكم على الفلسفة الاسلامية بالعقم ، وبأنها لم تنقل شيئا لم تسبقه اليه الفلسفة اليونانية ، وهذا أمر هام للغاية .

أنا لا ننكر البتة أن الفلاسفة اليونانيين قد أثروا تأثيرا كبيرا في فلاسفة الاسلام . ولا فنكر أيضا ، ولا ينبغي لنا أن ننكر ، أن نفرا من هؤلاء الفلاسفة الاسلاميين - كما سنرى - قد تابع الى حد كبير الفلاسفة اليونانيين فيما ذهبوا اليه . ولا ننكر أيضا أن قدرا كبيرا مما توصل اليه الفلاسفة الاسلاميون يرجع الفضل فيه الى الحكماء اليونانيين ... كل ذلك أمر نقر ونعترف به أمام أنفسنا وأمام غيرنا ... لكننا ننكر بشدة أن يكون كل ما قاله الاسلاميون يرد الى الفلاسفة اليونانيين . ننكر بشدة أن يكون المسلمون قد تابعوا متابعة عمياء الفلاسفة اليونانيين ، أو غيرهم ، فيما ذهبوا اليه ، لأن التقليد في حد ذاته يعاند الفلسفة . فلا يوجد في تاريخ الفلسفة كلها ، كما قال بعض المستشرقين ، فيلسوف أفلاطوني خالص أو أرسطي خالص . فلماذا لا نعمم هذا الحكم ونقول : انه لا يوجد فيلسوف اسلامي أفلاطوني خالص أو فيلسوف اسلامي أرسطي خالص ! ! انه من التعسف في الحكم أن نقول ، على سبيل المثال ، أن المذاهب التي قام بها ابن رشد على فلسفة أرسطو عمل

لا قيمة له ، أو كان يمكن أن يقوم به أى باحث . انهم المبالغة وسوء التقدير للأمور أن نقول أن هذه الشروح لا تمثل أية إضافة الى ما قاله أرسطو . كيف يمكن للعقل قبول أن يكتب أرسطو ، مثلا ، كتيباً في مبحث ما ، ثم يقوم ابن رشد بكتابة عدة مجلدات على هذا الكتيب ، ونقول أن هذه المجلدات والتعليقات والشروح لا أهمية لها ولا تمثل جديداً !!

ثم انه لا ينبغي لنا أن ننسى أن فلاسفة الاسلام كانوا كثيراً ما يأخذون بعض جوانب أفلاطون ويرفضون البعض الآخر ، وكانوا أيضاً يقومون بأخذ جوانب فلسفة أرسطو تاركين البعض الآخر . بمعنى أن أثر أفلاطون كان واضحاً ، في رأينا ، أشد ما يكون الواضح ، في الجوانب الروحية ، بينما كان أثر أرسطو واضحاً ، أشد ما يكون الواضح ، في المسائل الحسية التجريبية . وهذا يعنى أن المسلمين لم يتابعوا هذا أو ذاك متابعة عمياء ، وإنما أخذوا من هذين الفيلسوفين الآراء والاتجاهات التى تناسب عقيدتهم وآراءهم . أن هذا معناه أن للمسلمين موقفهم المستقل وشخصيتهم المميزة وأن لهم منهجهم الخاص في معالجة المشاكل . وقد اتضح هذا المنهج في الافادة من هذا وذاك ، حيث كانوا يمحسون الآراء ويفندونها قبل أخذها ووضعها أو أن شئت صبها في ميناها الفلسفى الجديد . ولا يغيب عنا هنا ما أشرنا اليه من قبل : وهو أن المسلمين كثيراً ما كانوا يستخدمون المصطلحات التى استخدمها الفلاسفة اليونانيون بعد أن يكونوا قد جردوها من معناها الأصلى ووضعوا لها معنى جديداً كل الجدة . وهذا أمر ينبغي أن نضعه في اعتبارنا دائماً ونحن نطالع الفلسفة الاسلامية .

وفضلاً عن هذا فإن من حكم على الفلاسفة الاسلاميين هذا الحكم الجائر ، يغيب عنه أن الفلاسفة الاسلاميين قد ناقشوا موضوعات لا وجود ولا مثيل لها في الفلسفة اليونانية ، وهى تلك

الموضوعات التي فجرها أمامهم الدين الجديد ، مثل مشكلة القضاء والقدر ومشكلة البعث (لا الخلود في الفلسفة اليونانية) ومشكلة الوحي وما يرتبط بذلك من حديث عن النبي والنبوة (ولا أقول النبوة والعرفان) والفرق بينه وبين « العارف » ، وكذلك الصلة بين منطق السماء (الوحي) وبين منطق الأرض (العقل) ... وغيرها من أبحاث جديدة وطريفة وبكر خاضها الفلاسفة المسلمون وكتبوا فيها مباحث كبرى رئيسية . فكيف يمكن القول ، إذن ، ان الفلاسفة المسلمين مجرد نقله أو مترجمين أو شارحين للفلاسفة اليونانيين ! ! لقد عالج فلاسفة الاسلام القضايا التي جاء بها الدين الاسلامي معالجة عقلية ، وسعوا الى تعقل هذه القضايا تمهيدا للايمان بها . فلم يؤمنوا هكذا ايمانا أعمى ، وانما جعلوا نافذة ايمانهم العقل الانساني ، خاصة وأن دينهم الجديد يؤكد هذا الموقف ويدعو اليه ويرحب به .

(هـ) وفضلا عن ما سبق كله ، فقد أكدنا وأشرنا الى أن الفلسفة الاسلامية لا تعنى فقط الكندي والفارابي وغيرهم من الفلاسفة ولا تعنى المعتزلة فقط أو الاشاعرة والكرامية والخوارج ولا تعنى جماعة الصوفية على اختلاف ما ذهب اليه . أنها تعنى هؤلاء جميعا فمن الجحود والاجحاف في الرأي تجاهل علم الكلام والتصوف وما أدراك ما علم الكلام والتصوف الاسلامي .

ان هذين الباحثين لا وجود لهما من قريب وبعيد في الفلسفة اليونانية وانما هما ابداع جديد فجره السدين الاسلامي في عقول وقلوب نفر من المسلمين المؤمنين به ايمانا راسخا . وعندى أن أى حكم على الفلسفة الاسلامية في غيبة هذين الباحثين حكم أبتر ومشوه ولا وزن له . لأن ابداع العقل الاسلامي كان واضحا في كل صفحة من صفحات علم الكلام والتصوف . ولهذا ينبغي ، قبل الحكم على الفلسفة الاسلامية ، أن ندرس هذين الفرعين دراسة جادة وعميقة ومتأنية ، ثم بعد ذلك نصدر حكمتنا على الفلسفة الاسلامية .

ولعل هذا ما انتبه اليه أخيراً نفر من المستشرقين • بل استطيع
أن أقول ، وأنا مطمئن الى ما أقول ، لقد كان نفوذ الصوفية
والتكلمين واضحا ومؤثرا في بعض المفكرين الغربيين • فثمة مقارنات
الآن بين ابن عربي وبين ليننتر وكذلك بين الغزالي وديكارت ، وبين
الكرامية وابن عربي من جهة وبين اسبينوزا من جهة أخرى ، وكذلك
بين ابن رشد وبين توما الأكويني ، وبين التصوف الاسلامي ككل وبين
الوجودية كاتجاه أو فلسفة ••• وكل هذه المقارنات تؤكد سلامة
الخط الفكري الذي سرنا عليه الآن ، وكلها لمصلحة المسلمين ! ! ،
وكلها تثبت بحق ، ومن خلال الوثائق ، أن المسلمين كان لهم رأيهم
وموقفهم وفلسفتهم ومنطقهم الخاص •

وأصالة الفلسفة الاسلامية أمر لن يتضح الا ببذل الجهد في تحقيق
التراث الذي خلفه لنا أجدادنا تحقيقا علميا ممتازا ، ثم قيام دراسات
جادة وعميقة يعتد بها في هذا الصدد • ومن شأن هذه الدراسة الجادة
أن تبين مدى الامادة والاستفادة ، مدى التأثير والتأثر ، من شأنها أن
توضح ما أخذته الفلسفة الاسلامية من جاء قبلها وما قدمته لكل الفلسفات
اللاحقة لها •

وينبغي للباحث أن يتبع هنا المنهج التقريرى الموضوعى المقارن بحيث
لا يهون أو يهول من شأن هذه الفلسفة أو تلك بغير حق • « ان المنهج
العلمى السليم الوحيد يقوم فى نظرنا (والكلام على لسان الدكتور
يحيى هويدى) على الاتجاه مباشرة الى دراسة العناصر المختلفة للبيئة
العقلية فى شبه جزيرة العرب فى عصر ما قبل الاسلام • اذ لا جدال فى
أن اطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الاثر فى نشأة الفكر
الفلسفى فى الاسلام • لكن اطلاعهم على موقف القرآن منها وردة عليها ،
كان له الأثر الحاسم فى هذه النشأة • أما محاولة تفسير هذه النشأة عن
طريق آراء مبشرة غير علمية تمجد العقلية العربية تارة وتقف فى وجهها
(م • — الفلسفة الاسلامية)

تارة أخرى ، متجهة في هذا كله اتجاهات تقوم على التعصب الجنسى
الزاعمى ، فلن يكون هذا منهجنا^(١) .

وينبغى للباحث أن يكون منصفاً في دراسته . وهذا أمر لا يصل
اليه المرء الا بالبعد عن « الهوى » والاعتماد على العقل والعقل فحسب .
ان على الباحث أن يبعد الميول والرغبات والأهواء والأحكام المسبقة جانباً
وهو يخوض في هذا البحث أو ذاك كي تأتى نظراته عميقة وصائبة ، ولكي
يكون حكمه واقعياً وصادقاً . أما أن يضع المرء منذ بداية الطريق مجموعة
من المصادر والمسلمات ويخوض بحر الفلسفة لكي يثبت هذه القضايا
الايمانية التى سبق أن سلم بصدقها ، فأمر لا يبرره عقل ولا يقبله منطق
ويصعب قبوله . لان الباحث ، حينئذ ، سوف يرفع من طريقه كل
ما يهدم ايمانه المسبق لان من شأن هذا الايمان أن يصبغ حكمه بصبغة
خاصة . فمن يلبس نظارة سوداء سوف يرى الوجود كله أسوداً . ومن
يؤمن بأن المسيحية أو اليهودية آخر الأديان ، فلن يرض بغيرها ديناً ، مهما
كانت الحجج والاسانيد . ومن يجعل الفلسفة اليونانية معيار كل
فلسفة فلن يرضى بغيرها فلسفة . ان امام الباحث في الفلسفة الاسلامية
كما هائلا من الانقراض الفكرية ممثلة في الحكم على الفلسفة الاسلامية
والقائمين بها ، وينبغى عليه ، قبل كل شيء ، أن يزيح من طريقه وطريق
الآخرين ، هذه الانقراض الفكرية ، لكي يقيم مكانها بناء فاسفيا جديداً
متمكلاً .

وعندى أن المثقف العربى المسلم وغير العربى من المسلمين ، على
كاهله ، مسئولية كبرى في تقديم الدراسات الاسلامية وعرضها وشرحها
وتنفيذها وبيان ما لها وما عليها . ولا ينبغى أن نستحي من رد هذه الفكرة

(١) د. يحيى هويدى : محاضرات في الفلسفة الاسلامية ص ١٩ دار
النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ القاهرة .

أو تلك الى مصادرها الرئيسية الاجنبية • فليس في ذلك عيب أو نقص • بل العيب ، ، ان يحيا المسلمون وبين أحضانهم التراث العالمى ثم لا يفيدون من هذا التراث • والعيب ، كل العيب أيضا ، أن نقول تحت تأثير نزعات عرقية أو عصبية أو غيرها ، ان كل ما جاء به المسلمون كان جديدا كل الجدة وأنهم خالفوا كليما جاء قبلهم • العيب كل العيب أن نرفع الفلسفة الاسلامية الى عنان السماء أو أن نهبط بها الى الدرك الاسفل من مجرى الفكر الانسانى ... ان هذه كلها تعد أحكاما عامة وخاطئة • انه ينبغي علينا أن نرد الفضل لخواه فنقول ان الفلاسفة اليونانيين (وبعض العناصر الثقافية الاخرى) كانوا أساتذة لفلاسفة الاسلام ، وأن هؤلاء التلاميذ المسلمين قد تأثروا بهؤلاء الاساتذة ، وأن المسلمين مدينون لفلاسفة اليونان وغيرهم ، وأنهم يشعرون بفضلهم وسبقهم عليهم سبعا زمانيا ، لكن هؤلاء التلاميذ لن يظلوا تلاميذا ! فبقدر ما أفادوا بقدر ما أضافوا ، لانهم أخذوا وأعطوا ، شربوا وارقتوا وسقوا من جلاء بعدهم •

اننا لا ننكر ، كما قال أستاذنا الدكتور مذكور ، « أن التفكير الفلسفى فى الاسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيرا وتابعوه فى نواح عدة • ولو لم يكرر الكلام لنفذ • ومن ذا الذى لم يتتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وما نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عاللة فى كثير من المسائل على أبحاث الاغريق والرومان • غير أننا نخطئ كل الخطأ ان ذهبنا الى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الاسلامية ليست الا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان (كما سنرى) ، أو عن الافلاطونية الحديثة كما ادعى « دوهم » ذلك لان الثقافة الاسلامية نفذت اليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفى هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكارا جديدة • وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية ، فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية

والفارسية مثلا» (١) •

ان الدين الاسلامى لم يأت رافضا لكل العقائد السابقة عليه ، كما أنه لم يأت موافقا كل الموافقة هذه الثقافات والديانات السابقة عليه في كل ما جاءت به وما قالته • لقد وافقها حيناً واختلف معها حيناً • ومن هنا كان قولنا دائما : ان الاتفاق بين الدين الاسلامى وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا مطلقا ، كما أن الاختلاف بينه وبينها لم يكن اختلافا مطلقا • فثمة أوجه شبه وأوجه اختلاف ، وفي هذا القدر من الشبه وافق الدين الاسلامى الديانات والثقافات الاخرى ، لكنه جاء لى يصحح بعض المفاهيم الخاصة بالمعقيدة المسيحية واليهودية ويعطى بعدا آخر للعلاقات الانسانية • جاء الدن الجديد لى يرشد العقل الانسانى ويكشف له الطريق ويصحح له مساره ويبين له الغث من الثمين ، انه جاء هاديا ولم يأت مضلا ، جاء بانيا ولم يجىء هادما • وقد نص القرآن على ذلك كله كما سنرى •

طبيعة العقل العربى فى رأى المسلمين :

أشرنا الآن الى طبيعة الظروف الاجتماعية والجغرافية التى أحاطت بنشأة العربى ، وكيف أن هذه الظروف مختلطة ومجتمعة أدت الى نمط معين من السلوك والى عادات وقيم خاصة وأشرنا أيضا الى أن العربى لا يرث شيئا اللهم الا صدى هذه الظروف وانعكاسها على نفسه لكن نفرا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية الاسلامية وغيرها قسام بتقسيم العالم الى أجناس ، ووصف كل جنس بصفات معينة بغض النظر عن الظروف المحيطة به • وكأن هذا الفريق يريد أن يقول لنا : انه حتى لو تغيرت ظروف العربى وظروف الاوروبى فسوف يظل كلا منهما محتفظا

(١) د. إبراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ٢٢٢ ط ٢ دار المعارف بالقاهرة •

بعاداته وآرائه وسلوكه !! وهذا أمر نرفضه وندحضه وننكره ، كما سنرى • وفيما يلي نماذج من هذه الآراء ، بادئين بعرض وجهة نظر المؤرخين المسلمين أولا •

يقول الشهرستاني (+ ٥٤٨ هـ •) في مله ونحله « من المؤرخين من قسم الامم فقال : كبار الامم اربعة : العرب والعجم والروم والهند • ثم زواج بين أمة وأمة ، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية • والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات ، واستعمال الامور الجسمية (١) •

وفي موضع آخر من نفس الكتاب (٢) يقول « ومنهم (والمتصود الفلاسفة) حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لان أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر • وربما قالوا بالنبوات • وعن اتجاه الحكماء المسلمين قال انهم « قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين (٣) •

وهذا الذي ذهب اليه الشهرستاني قال به من قبل الجاحظ الاديب المعترلى الكبير (+ ٢٥٥ هـ) حيث كان من رأيه أن علوم الفرس والاعاجم نتيجة بحث ودراسة طويلة ومتأنية أفادوا فيها من خبرة الاجيال السابقة • أما عن العرب فكان يرى أن « كل شئ للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام » • يقول الجاحظ : ان الهند لهم معان مدونة وكتب مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ، ولا الى عالم موصوف ، وانما هي كتب متوارثة

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٠ •

(٢) ج ٢ ص ٦٤ •

(٣) المرجع السابق ص ١٦٨ ج ٢ •

وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق • ولكن صاحب المنطق نفسه بكى اللسان ولا موصوف بالبيان • وفي الفرس خطباء الا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد وخلوة • وكل شيء للعرب فانما هو بديهية وارثجال وكأنه الهام • وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكر ولا استعانة، وانما هو أن ينصرف وهمه الى الكلام فتأتيه المعاني ارسالا ، وتنتال عليه الالفاظ انشبالا ، وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يكتبون • وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وأقهر • وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله • فلم يحفظوا الا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب (١) •

فاذا ما تركنا الجاحظ وانتقلنا الى رأى آخر يمثل القاضى صاعد بن أحمد الاندلسى (+ ٤٦٣ هـ) لوجدناه يقرر أن نفرا من ملوك العرب كان مهتما بالعلوم والفلسفة ، وخاصة تلك العلوم التى كانت تساعدهم على مصارعة الطبيعة ، كالاتمام برصد النجوم والكواكب ، واتجاهات الرياح ، وأماكن نزول المطر ، الى غير ذلك • ثم يبين أيضا أنه كان من بين العرب يهود ونصارى وغيرهم من عبدة النجوم والكواكب والاثوان (تذكر قصة سيدنا ابراهيم كما صورها القرآن) • وعند القاضى صاعد أن معرفة العرب بهذه العلوم كان على حسب ما أدركوه بفرط العناية ، وطول التجربة ، لاحتياجهم الى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق والتدريب فى العلوم • أى أن الحاجة الماسة والمصلحة فى رأى القاضى هى التى جعلت العرب يهتمون ببعض العلوم دون غيرها • ولهذا كان اهتمامهم بالعلوم العملية فى المقام الاول ، وكان ذلك على حساب النظر العقلى (الفلسفة بوجه خاص) •

(١) فجر الاسلام ص ٣١ وراجع تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيوخ مصطفى عبد الرازق ص ٣١ - ٣٧ •

لذلك ذهب الى أن الدراسات النظرية ، وعلى رأسها الفلسفة ، لم يكن لها نصيب من تفكيرهم للاعتبارات التي أثبتنا على ذكرها من قبل • وينتهى صاعد الى القول « ان الله لم يهـ طبا ع العرب بالعناية فـى الفلسفة ، وأنه حتى فى الاسلام لم يشتهر فى المتفلسف من صميم العرب الا أبو يوسف بن يعقوب بن اسحق الكندى وأبو محمد الحسن الهمداني (١) »

أما ابن خلدون فقال عن العرب فى جرأة « انهم لطبيعة التوحش الذى هم فيه أهل انتهاب وعبث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر (لاحظ أن النهب يقتضى الخطر !!) ••• وهم اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب ، لانهم أمة وحشية ، فينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافى للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم (لاحظ أن الاستعمار الأوروبى فعل أكثر من ذلك فى الدول التي استعمرها) وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون اليه • وليست لهم عناية بالاحكام وزجر الناس عن الماسد • انما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو مفرما ••• وهم أبعد الناس عن العلوم ، لأن العلوم ذات ملكات ، محتاجة الى التعليم ، فاندرجت فى جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها كما قدمنا ، فصارت العلوم لذلك حضرية • ويعد العرب عنها وعن سوقها • والجضر لذلك العهد هم العجم أو من فى معناهم من الموالى • ولذلك كان حملة العلم فى الاسلام أكثرهم العجم أو المستعجمون باللغة والمربى ، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه الا الاعاجم •

وهم مع ذلك (أى العرب) — هكذا يقول ابن خلدون — أسرع الناس قبولاً للحق والهدى ، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراعتها من ذميم

الاخلاق ، الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهى لقبول
الخير» (١) .

هذه منتخبات مختارة من آراء بعض المسلمين في موقفهم من طبيعة
العقلية العربية . واذا كان لنا أن نلخص هذه الآراء ونعلق عليها في نقاط
محدودة لقلنا :

١ — أول ما يلفت النظر في هذه الآراء هو أنها أقرب الى الاجماع
في وصف العقلية العربية بالذكاء وسرعة البديهة والخطر . فقد قال
الشهرستاني الاعجمي عنهم « أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر »
بينما قال الجاحظ « وكل شيء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام .
وقال عنهم ابن خلدون انهم « أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة
طباعهم من عوج الملكات وبراعتها » .

ومعنى ذلك أن استعداد العربي للتعلم أمر لا شك فيه . وأن قدرة
العربي على الفهم والتحصيل لا تنقل عن غيرها من قدرات في شعوب
أخرى ويرتبط بذلك أن أى حكم يصف العقل العربي بعدم
القدرة على التفلسف أو الجمود ، أو عدم المقدرة على التحضر والتطور
نقول ان أى حكم يرى أن هذه خواص ثابتة في طبيعة العقل العربي ولد بها
انما هو حكم جائر متعسف . أما اذا قال بأن الظروف هي التي أدت
بالعقل العربي الى عدم البروز في مجال الفلسفة أو التحضر ، فأمر يمكن
وضعه في الصبيان وفتح باب الحوار والمناقشة معه .

٢ — الامر الثانى الذى أكدته هذه النصوص ، من جهة أخرى ،
هو أن الحضارة والثقافة والتعليم وتحصيل العلوم وتدوينها كلها
تحتاج الى دراسات طويلة ومتأنية ، وإلى نظرة هادئة ثاقبة ، وإلى

(١) عن كتاب نجر الاسلام ص ٣١ — ٣٣ من مواضع متفرقة ، وراجع
أيضاً د محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ص ١٤ — ٢١
— دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م الاسكندرية .

مدارس يلقن فيها الاساتذة الطلاب المناهج الدراسية والخبرة الانسانية .
ومن هنا كان قول الجاحظ « ان الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة
لا تضاف الى رجل معروف ولا الى عالم موصوف ، وانما هي كتب
متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ... » ومن هنا أيضا
كان قول ابن خلدون « ان العلوم محتاجة الى التعليم وان العلوم «حضرية»
على حد تعبيره ... الخ »

وقد أشرنا قبل ذلك ، وفي أكثر من مناسبة ، أن الظروف التي مر
بها العرب هي التي حالت بينهم وبين أن يكونوا « متحضرين » وحالت
بينهم وبين بناء المدارس والاديرة كى تكون دورا للعلم والعبادة في آن
واحد . فالعربى لم يعرف الاستقرار ولم يعرف الراحة النفسية ولم
تضمن له الطبيعة لقمة عيشه . ولهذا كان في واد وتحصيل العلوم والمعارف
في واد آخر . وسوف تتغير هذه الصورة كلية بعد الفتوحات الاسلامية،
وبعد ما تيسر حال العربى نتيجة لتغير الظروف المحيطة به . فسوف
تهىء الظروف الجديدة المجال لبناء المساجد والكتائس كدور للمعلم
والمعرفة ، وحيث تم بناء مراكز للدراسات النظرية وغيرها . فلو أن
العقلية العربية هي كما وصفها هؤلاء ما استطعنا أن نفسر هذه
التغيرات التي طرأت عليها طبقا لتغير الظروف والأوضاع السائدة . بل أن
تغيرها هكذا ، وسرعة تكيفها مع البيئة الجديدة ، لتحليل قاطع على صحة
ما ذهب اليه ابن خلدون من أن العرب « أسرع الناس قبولاً للحق والهدى
لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراعتها من ذميم الاخلاق »

بل ان ما أخذهُ ابن خلدون على العرب من أنهم أهل نهب وسلب
وتدمير للبلاد التي يفتونها ، يمكن أن يؤخذ لهم لا عليهم !! . فقد ذكر
أنهم حينما يفتحون هذه البلاد لا يعيثون بما يغتنمون ، وانما هم يأخذون
الحجر ليأخذوه أثنائي للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ،
ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم . أى أن العربى حاول بقدر جهده الاستفادة
مما أخذهُ عن الآخرين .

٣ — أما ما ذكره ابن خلدون بوجه خاص من أنهم متوحشون ومدمرون الى آخر هذه الصفات ، فأمر ينبغى أن يوضع فى سياقه التاريخي • بمعنى أنه على ضوء الظروف التى شرحناها اقتضت (هذه الظروف) مواصفات خاصة فيمن يحيها • فالشجاعة أمر رئيس لضمان « الحياة » والاعتداء على ممتلكات الآخرين أمر لا مفر منه للبقاء والا مات الانسان جوعا • والانتقال من مكان الى مكان آخر ، أو بقعة أخرى من الأرض ، سمة من سمات البدوى الذى لا بديل له عن هذه النقلة لأنها فرضت عليه ولم يفرضها هو على نفسه •

وقد كان ابن خلدون موضوعيا حينما أرجع عدم اهتمام المسلمين بالفلسفة وابداعهم فيها للظروف الخاصة التى أحاطت بهم ، حيث أن الاستغال بالعلوم عامة وبالفلسفة خاصة أمر يرجع الى « ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران » على حد تعبيره • أن « تعليم العلم يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى الحضر وترداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة » •

ولا ينبغى أن يغيب عنا أن لهؤلاء « المتوحشين » فضائل قد لا نجدها الآن فى مجتمعنا المعاصر مثل الاقدام ، والكرم ، والمروءة ، والنجدة ، والصدق ، والاخلاص ، والوفاء ، وبذل النفس •• وغيرها • فكيف تقنع أعيننا على الهنات وحدها دون المميزات • يقول « أوليري » : « ويبلغ حب العربى لحيته مبلغا كبيرا حتى اذا حاولت أن تحدها أو تنقص من أطرافها حاج كأنه وحش فى قفص ، وثار ثورة جنونية لتعطيم أغلاله والعود الى حريته • ولكن العربى من ناحية أخرى مخلص مطيع للتقاليد قبيلته ، كريم يؤدى واجبات الضيافة والمخالفة فى الحروب ، كما يؤدى واجبات الصداقة مخلصا فى آدائها حسب ما رسمه العرف • وعلى العموم فيظهر لى أن هذه الصفات والخصائص أقرب أن تعد صفات وخصائص لهذا الطور من النشوء الاجتماعى من أن تعد صفات خاصة

لشعب معين ، حتى اذا استقر العرب وعاشوا عيشة زراعية مثلا تعدلت هذه العقلية « (١) » .

والسؤال الآن اذا كان العربي يهيج كالوحش الكاسر لمن يقلل من حريته فلماذا قبل هذا العربي الحر متابعة الفلاسفة اليونانيين متابعة عمياء في زعم نفر من المستشرقين ، لماذا لا نسلم أيضا بحريته على مستوى الفكر وقدرته على اختيار ما يناسبه من المذاهب ؟

٤ — ورغم قسوة هذه الظروف الا أننا نصادف بعض العلوم والمعارف لدى العرب ، كما ذهب الى ذلك القاضي صاعد ، والشهرستاني ، والجاحظ . ويكفى أن نذكر هنا قول الشهرستاني في ملله « اعلم أن العرب في الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الانساب والتواريخ والاديان ويعدونه نوعا شريفا ، خصوصا معرفة أنساب أجداد النبي عليه الصلاة والسلام . ومنها علم الرؤيا وكان « أبو بكر » رضى الله عنه ممن يعبر الرؤيا في الجاهلية ويصيب فيرجعون اليه ويستخبرون عنه . ومنها علم « الانواء » وذلك مما يتولاه « الكهنة » و « القافة » منهم (١) » .

كذلك يستشف من أقوال الشهرستاني أنه بينما كانت نزعة الروم والمعجم هي الاهتمام بكيفيات الاشياء والحكم بأحكام الطبائع وتغلب الاكتساب والجهد ، نجد أن نزعة العرب والهند هي النظر الى خواص الاشياء وماهياتها مع غلبة الفطرة والطبع .

كذلك مما يلفت النظر هنا قول الشهرستاني اهتمام العرب بالمسائل الميتافيزيقية أو على حد تعبيره « استعمال الامور الروحانية » ولعله قصد بذلك السحر والتنجيم والعرافة وغيرها .

(١) عن فجر الاسلام ص ٢٤ .

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٠ .

٥ — أما ما زعمه نفر منهم بأن أرسطو قد سيطر عليهم تماما فتعبير غير دقيق • ذلك أن أهم أعمال الأفلاطونية المحدثة قد نسب — بطريق الخطأ — الى أرسطو • ولهذا اعتقد المؤرخون القدماء كالشهرستاني وصاعد وغيرهما ، أن ما سمي « أوثولوجيا أرسطاطاليس ، والخير المحض ، أعمال أرسطية ، ولهذا كان حكمهم صادقا لان ارسطو حينئذ يكون قد أثر في اتجاهين معا : اتجاه حسي واتجاه روحي • اتجاه تجريبي أن شئت وآخر مثالي • أما وقد عرف الآن وجه أرسطو الحقيقي ، كما عرف أيضا وجه أفلاطون والأفلاطونية المحدثة فينبغي أن نعدل عن هذا الحكم السابق ونعدله ونقلو : ان المسلمين قد أفادوا من أفلاطون افادتهم من أرسطو • فقد أخذوا من أرسطو الاتجاه التجريبي الواقعي ، وأخذوا من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة الاتجاه الروحي المثالي •

١ — بقي أمر آخر هام له دلالة وهو أنه لا ينبغي أن ننسى تلك الخلافات التي كانت مستعرة بين الفئات والأحزاب الاسلامية ، كتلك التي حدثت بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والاشاعرة وغيرها • والمتكلمون ، بصفة عامة ، كان لهم موقفهم من الفلسفة والفلسفة ، وهؤلاء بدورهم كان لهم موقفهم من التصوف والكلام أي أن كل حزب يعتقد أنه الناجي بما لديه من أدلة وأنه أقرب الى الاسلام من الآخرين • فاذا وضعنا ذلك في حسابنا أدركنا مغزى حكم الشهرستاني وابن خلدون (وهما أشرقيان) والجاحظ (وهو معتزلي) على الفلسفة • بمعنى أننا قد نصادة ، بعض الأحكام القاسية على الفلسفة الاسلامية (النظر العقلي الخالص) من بعض الاسلاميين وترجع هذه القسوة ، أحيانا ، لصدورها عن جماعات أو فئات لها موقفها الخاص من الفلسفة • لان هذه الجماعات والفئات تنتمي الى مدارس أخرى فكرية • ماذا كنا ننتظر من الشهرستاني مثلا أو الجاحظ في حكميهما على الفلسفة ؟ هل سيرفعان من شأنها على حساب علم الكلام المشتغلين به !! لقد حاربت مدارس علماء الكلام الفلسفة والقائمين بها ، وكان من زعماء هذه المدارس الجاحظ ، والشهرستاني ، وابن خلدون ، والفزالي وغيرهم • لذلك ينبغي أن نأخذ

حكم هؤلاء على الفلسفة الاسلامية وحكمائها بحذر ، وأن نقوم هذه الاحكام تقويما موضوعيا يضع انتماءهم الفكرى موضع الاعتبار .

اهمية الفلسفة الاسلامية وطبيعة العقل العربى

فى رأى ثمر من المستشرقين

بعد أن عرضنا منتخبات من آراء بعض العرب والمسلمين فى الحكم على العقلية العربية ننتقل الآن الى عرض رأى بعض المستشرقين ثم نعقب على ما ذهبوا عليه .

يعد المستشرق الالمانى Tennemann ثمان + ١٨١٩ م من أوائل الذين تحدثوا عن الفلسفة الاسلامية وفلاسفتها . وقد ظهر كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة عام ١٨١٢ فى طبعته الالمانية . وقبل أن نعرض رأى صاحبهنا هذا ينبغى أن نلاحظ سيطرة فكرة العنصر السامى وخصائصه على تفكير ثمان وحكمه . كيف لا وهو من الجنس الآرى الذى يرفع من شأنه على حساب الاجناس الاخرى . ثم اننا سوف نلاحظ أنه رأى أن الفلسفة الاسلامية ليست الا اليونانية وقد نقلت أو عربت ، وأن أرسطو هو الفيلسوف الذى سيطر على عقول المسلمين دون سبب يذكر !! ثم ان ثمان يصنف المدارس الفلسفية لدى العرب فيذكر منها :

— الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا .

— ثم هناك مدارس علماء الكلام .

— وأخيرا الصوفية باتجاهها الفريد .

كذلك سوف يلاحظ القارئ فى عبارات « ثمان » مدى سوء فهمه لطبيعة النص الدينى عند المسلمين ، الامر الذى أدى به الى مهاجمة القرآن زاعما أنه المسئول عن تأخر الدراسات الفلسفية وغيرها ، حيث رفعه أهل السنة فى وجه كل اتجاه تجديدى كما يرى .

كذلك مما سوف يلاحظ القارئ أن « تمنان » لا ينكر وجود فلسفة عربية على الحقيقة ، لكنه يشببها بفلسفة العصور الوسطى حيث يرى أن هذه الفلسفة العربية ليست الا مزجا مشوها من الفلسفة اليونانية مضافا اليها بعض الثقافات الاخرى .

يقول « تمنان » : « العرب شعب مجبول على استعدادات قوية وثابه . ولقد كان أولا صابئيا ثم استمدحماسة دينية وحربية من دين محمد المتوفى سنة ٦٣٣م وهو دين شهواني وعقلى معا . ومن آثار خلفائه وتفاسيرهم لما يزعمونوه وحيا أوحاه الله الى هذا النبى ، وفى قليل من الزمن تغلب العرب على قسم عظيم من آسية وأفريقية وأوربه وأخضعوه للإسلام . وكان اختلاطهم بالأمم المغلوبة ، خصوصا السوريين واليهود واليونان ، وتقدمهم فى ألوان الترف وكلما يستتبعه الترف ، وحاجتهم الى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجمين ، وتأثير هؤلاء فيهم ، كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة الى تحصيل المعارف . وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين : المنصور الذى ولى الخلافة من سنة ٧٥٣ — ٧٥٥م ، والمهدى الذى توفى سنة ٧٨٤م ، وهارون الرشيد المعاصر لشارلمان وكان خليفة ما بين سنة ٧٨٦ — ٨٠٨م والمأمون خليفة من سنة ٨١٣ — ٨٣٣م ، والمعتصم المتوفى سنة ٨٤١م . هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونانيين الى العربية وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة »

ويكاد يكون أرسطو مع شراحه الى فيلوبنوس (يحيى النحوى) من بين سائر الفلاسفة هو الذى استرعى أنظار العرب . وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ، ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جدا ، بواسطة خادعة ، هى وساطة المذهب الافلاطونى الجديد ، وأضافوا الى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعى والطب . لكن عدة عقبات — كما يقول تمنان — ثبوت تقدمهم فى الفلسفة ، وهذه العقبات هى :

- ١ — كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر .
- ٢ — حزب أهل السنة وهو حزب مستمسك بالنصوص .
- ٣ — أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لارسطو سلطانا مستبدا على عقولهم ذلك الى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات .
- ٤ — ما فى طبيعتهم القومية من ميل الى التأثر بالالوهام .

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب ايمانا أعمى . وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه . وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الامم المسيحية فى القرون الوسطى ، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة ، وتقوم على أساس من النصوص الدينية . ثم جاء التصوف فعرض لهذا العلم المؤلف من اصطلاحات خاوية .

على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس الا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مكتملا .

وكان يوجد غالبا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان : احدهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة ، وهم من القائلين بالوجود المثالى ، يعتقدون تبعا للمذهب الافلاطونى الاسكندرى أن العالم قديم ، ويبحثون عن سبيل لوصل هذه الفكرة بالدين المنصوص . ويدخل فى هذا القسم الزهاد الذين هم الصوفية .

والثانية طائفة فلاسفة جدلين أهل نظر عقلى هم المتكلمون أو المتشاورون الذين تقوم عقائدهم على الاصول الدينية الواردة فى القرآن . ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفى وهم يقاومون الاولين . وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علما ناقصا . ثم يجدون طائفة

ثالثا هي طائفة الاشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للاشياء عللا الا ارادة الله (١) .

أما « دى بور » فقد ذهب في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » الى القول (وقد أظهر علماء المسلمين ، فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة . وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب النسي رجعوا اليها ولكتبهم كانوا أقل حفا من الابتكار . كانوا يرون أن لمقدماء الفلاسفة سلطانا في العلم يجب الخضوع له . وكان المفكرون الاولون في الاسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين . ولم يخطر على قلب أحد من الشرفيين أن يبحث بحثا مستقلا في أمور لم يطرقها أحد قبله ، لان الشرقى يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان .. » (١) .

أما عن الفلسفة في الاسلام ، فيقول « دى بور » : وظلت الفلسفة الاسلامية طوال حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمدادا من معارف السابقين لا ابتكارا . ولم تتميز عن الفلسفة التى سبقتها بافتتاح أبحاث جديدة ، ولا هي انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة . فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها . ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وان تتبع دخول أفكار اليونان في مدينة الشرق الكثيرة العناصر ، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين ، ولا

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٤
— ٧ ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة سنة ١٩٥٩ م — ١٣٧٩ هـ
(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٣٣ ترجمة د . أبو ريده —
لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

ولا سيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة
الاسلامية بها .

ولهذا البحث شأن عظيم اذ أنه يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية
الاسلامية بغيرها من المدنيات .

والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى
لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات،
ويحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الاسلام شأن آخر لانه يرينا أول محاولة
للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما
كان عليه الامر في نشأة علوم العقائد عند المسيحيين الاولين . واذا
أحطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل ، بطريق
القياس ، الى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب
الى المسيحيين في القرون الوسطى . ولكن يجب أن نكون في هذا
القياس على حذر ويجب ألا نفرط في أمره الآن على الاقل . ثم ان معرفتنا
بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالاحوال التي تنشأ فيها الفلسفة
في الجملة » .

ثم يصدر « دى بور » حكما جائرا على الفلسفة الاسلامية بقوله
« ... ونكاد لا نستطيع أن نقول ان هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقي
لهذه العبارة . ولكن كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا
أنفسهم عن التألف . وهم وان اتشعوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان
لا يخفى ملامحهم الخاصة . وغير عسير علينا أن نستعين بشأنهم اذا نظرنا
اليهم بعين مدرسة فلسفية حديثة تتفخر بفلسفتها ، ولكن يحسن
بنا أن نتعرفهم في بيئتهم التاريخية (١) » .

(١) ص ٣٤ — ٣٥ من تاريخ الفلسفة في الاسلام .

هذا هو رأى « دى بور » أحد المستشرقين الالمان المهتمين بالفلسفة الاسلامية . ونحن بطبيعة الحال قد نختلف معه ، وقد نتفق ، فى بعض المسائل . فنحن نتفق معه فى القول : اننا لا ينبغي البتة أن نقرن الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة ، لأننا حينئذ نظلم الاسلامية وغيرها ، لأن أوجه المقارنة هنا لا مجال لها . وقد تصحح المقارنة اذا كانت الظروف التى نشأت فيها هذه الفلسفات متشابهة ، لكننا نعلم أن الظروف التى نشأت فيها الفلسفة اليونانية والحديثة مختلفة كلية عن الظروف التى نشأت فيها الفلسفة الاسلامية .

ونتفق مع « دى بور » أيضا فى أنه من الضرورة بمكان أن نضع فى حسابنا ، ونحن نحكم على الفلسفة الاسلامية ، الظروف التى مر بها المجتمع العربى الاسلامى . اذ أنه يحسن بنا أن نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية على حد تعبيره . فمن شأن معرفة هذه الظروف أن تبرز لنا السبب الذى من أجله تأخرت الدراسات الفلسفية عند العرب والمسلمين من جهة ، ومن شأنها أيضا أن تجعل حكمنا على العقلية العربية حكما صادقا وأميناً وأكثر رأفة من جهة أخرى .

كذلك نحن نتفق معه فيما ذهب اليه من تأكيد القول باحترام المسلمين للعلم والعلماء . وقد تمثل ذلك فى تقديرهم للفلسفة اليونانية وفلاسفتهم ، ولكننا نهمس فى أذن « دى بور » وغيره من المستشرقين أن هذا الموقف تجاه الثقافات الاخرى انما يعبر عن وعى كامل بقيمة العلم والعلماء ، ويعبر عن سعة أفق العرب والمسلمين ورحابة صدورهم لعلوم الاجانب رغم تباين ملهم عن ملة المسلمين . وهذا أمر أكدته الدين الاسلامى وهو ما أقر واعترف به « دى بور » .

كذلك نوافق « دى بور » على أن الفلسفة الاسلامية فى نشأتها كانت ، بمعنى ما ، فلسفة انتخابية اذا فهم هذا اللفظ بمعنى أن المسلمين لم يكونوا مرتبطين بفيلسوف معين ، بل كانوا ينتخبون من هذا وذاك ما يتفق

مع مبناهم الفلسفى الذى سعوا الى تشييده • وما رفض المسلمين لبعض الجوانب الارسطية والافلاطونية ، على حد سواء ، الا دليل قاطع على أنهم رفضوا التقليد والمتابعة العمياء • وليس ما يمنع البتة من أخذ الحقائق مهما كان مصدرها حتى من أعدى أعداء الاسلام • ألم يقله الرسول الكريم : اطلبوا العلم ولو فى الصين • ونتفق مع «دى بور» أيضا فى أن أهمية الفلسفة الاسلامية « أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى • • • • • وأنهم مهما أنادوا من الفلسفة اليونانية فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة » • • • • •

على أن هذا الاتفاق فى الزأى ليس اتفاقا كاملا فثمة أحكام أصدرها « دى بور » لا نوافق عليها ، بل نرفضها وندحضها : يأتى فى المقام الاول ما ذهب اليه فى حديثه عن أن المسلمين كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له • • • الخ نقول : ان هذا القول على اطلاقه هكذا ليس صحيحا ، حيث ينبغى أن نميز بين مرحلة الترجمة حيث التلقى والاستيعاب ، وبين مرحلة لاحقة لهذه ، وأقصد دراسة الترجمات وتفنيدھا ، وشرحھا ، والتعليق عليها ، والاخذ منها ، والاعتراض والرد عليها • فلم يكن المسلمون بحال مجرد نقله أو تابعين أو مقلدين • • • وقد أشرنا الى ذلك أكثر من مرة • كيف نوافق « دى بور » على رأيه هذا ونحمله ونحن نقرأ تهافت الفلاسفة للغزالي ، وكتب التصوف ، وعلم الكلام ، وبعض كتب علماء المسلمين الآخرين أمثال ابن تيمية فى كتابيه : نقض المنطق والرد على المنطقيين ، وغير ذلك الكثير والكثير • • • ماذا يسمى « دى بور » المباحث التى خاضها المتكلمون ، والصوفية ، حتى يقول انه لم يخطر على قلب أحد من الشرقيين أن يبحث بحثا مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبله !! •

كذلك نحن نختلف مع مستشرقنا هذا فيما ذهب اليه من القول :
« ان الفلسفة فى بلاد اليونان ظاهرة فريدة مستقلة حتى لقد يعدها

الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها الدنويات ... »
 ان مثل هذا القول هكذا يعد في رأينا بعيدا كل البعد عن الصواب .
 فليس ثمة ظاهرة مستقلة مهما كانت درجدة أصالتها . فمن المؤكد
 أن الفلسفة اذا كانت قد اجتمعت خيوطها في فجرها على يد الفلاسفة
 اليونانيين ابتداء من طاليس ، الا أنه من الثابت أيضا أن قدرا لا بأس
 به من هذه الخيوط الفلسفية قد نسج في غير بلاد اليونان .

يقول « كارل هينرش بكر » في مقالة له عنوانها « تراث الاوائل
 في الشرق والغرب » يقول : « ظهر لهم (أي للعرب) هذا التراث (اليوناني)
 في ثوب الهلينية المتأخرة ، أعنى في صورة المسيحية الشرقية واليهودية
 اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح
 اليونانية . فكان تراث الاوائل قد شاعت فيه آئذ روح شرقية عميقة وكان
 أكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو أن المسيحية في الغرب لا تستطيع
 أن تنكر ينبوعها الشرقي ... » ثم يقول في موضع لاحق « ... بل
 ان المرء ليميل الى أن يسأل هذا السؤال الذي يبدو وكأنه بدعة مخالفة ،
 أقول أن يسأل عما اذا لم تكن أعمال أفلاطون الغدزة يمكن تفسيرها بأن
 عقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليوناني والتدين الشرقي ، مما
 جعل العصر المتأخر بعده مبشرا بالمسيحية ، وهي التي فيها يبدو هذا
 الامتراج بعينه . وعلى كل حال فان الروح اليونانية قد هضمت في العصور
 المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائما ، وأظهر مثل لذلك
 ما حدث في العصر الذي مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادي ، ثم
 ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتراج الهلينية الناشئة في هذه
 القرون بالمسيحية والمانوية والاديان الشرقية الاخرى . وهذه الهلينية
 المطبوعة بالطابع الشرقي قد بلغت غايتها في الاسلام نهائيا (١) .

ان ثمة شكوكا كثيرة حول معرفة طاليس بالتوراة وافادته منها ..

(١) راجع التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة د . عبد الرحمن
 بدوي ص ٦ - ٧ ط ٣ - النهضة العربية.

وفي مقابل هذه الشكوك بات مؤكدا أن بعض الفلاسفة اليونانيين قد زاروا مصر القديمة بحضارتها العريقة ، وأخذوا منها الكثير والكثير . ولعل نفس الامر قد حدث مع بعض الحضارات الاخرى مثل الاشورية والبابلية وغيرها . ثم أن بعض المباحث التي تدخل في عين الفلسفة اليونانية وتزدهر بها هذه الفلسفة ، قد عرض لها المصريون القدماء بطريقة تثير العجب وتدعو الى الدهشة وهذا ما قد أشرنا اليه بشيء من التفصيل في كتابنا « دراسات في الفلسفة الخلقية » حيث خصصنا القسم الاول للحديث عن بزوغ فجر الضمير في مصر .

ولعل « دي بور » قد دحض نفسه بنفسه وعفانا من الاستطراد في الرد عليه . فبينما هو يقلل من شأن الفلسفة الاسلامية وطبيعة العقل العربي ، نراه ينفي ذلك ويشير الى دورها الهام والرئيسي في تاريخ الفكر العالمي حيث قال « + ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية (!) أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى + » ثم يقول : ولتاريخ الفلسفة في الاسلام شأن آخر ، لانه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذية أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الامر في نشأة العلوم والعقائد عند المسلمين الاولين (١) .

ثم يعلن « دي بور » بوضوح لا لبس فيه « + كان في الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف + وهم وأن اتشحوا برداء اليونان (الفكرى) فإن رداء اليوناني لا يخفى ملامحهم الفكرية الاصلية » .

واضح اذن من خلال قراءة « دي بور » انه كان حائرا بين

(١) وراجع ايضا رينان في هذا الصدد حيث قال : وحاصل القول أن الانق
العقلى الذى مثله علماء العرب حتى لواخر القرن الثانى عشر ارفع من أمق
العالم النصرانى ص ١١ من ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعير — دار
احياء الكتب العربية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

الاعتراف بفضل المسلمين على من جاء بعدهم وبين التقليل والتهوين من شأنهم ، بزعم أن ما لديهم لا يضيف جديدا الى التراث الفلسفى • ونحن لا نفهم عباراته السابقة والاشارة بوضوح الى حرية الفكر ، التى لا نظير لها فى مسيحية العصور الوسطى ، الا من جهة أن للمسلمين شخصيتهم ومواقفهم ونظراتهم الخاصة •

وفضلا عن هذا كله فقد أصدر « دى بور » حكمه هذا على الفلسفة الاسلامية لكنه نسى (أو تناسى) ما قاله فى بداية كتابه هذا من « أن هذه (والمقصود محاولته كتابة مؤلف عن تاريخ الفلسفة فى الاسلام) أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية فى جملتها بعد أن وضع الاستاذ « منك » فى ذلك مختصره الجيد • ويمكن أن يعد كتابى هذا (والكلام على لسان دى بور) فتحا جديدا لا اكمالا لما سبقه من مؤلفات • ولست أزعم أنى قرأت كل ما كتب فى هذا الموضوع من قبل ، ولم يكن كل ما عرفت من الكتب فى متناول يدى ، ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات الا نادرا (١) •

هذا هو قول « دى بور » ونحن نقسائل : اذا لم يكن قد قرأ الا القليل عن الفلسفة الاسلامية ، واذا لم يكن قد انتفع الا بالقليل القليل من المخطوطات الاسلامية ، فأنى له أن يحكم عليها حكما مطلقا دون أن يقيد هذا الحكم بما قرأ !! وقد أشرنا الى هذه النقطة فى حديثنا عن ضرورة تحصيل الفلسفة الاسلامية وقراءتها فى مظانها الرئيسية قبل الحكم عليها •

أما ما ذكره دى بور من أن حكماء الاسلام قد قلدوا اليونانيين تقليدا أعمى وذلك بناء على ما ذهب اليه من أنهم يرون أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان • نقول ان « دى بور » لم يكن أميناً فى استخدامه هذا التعبير فى هذا الصدد • لان هذه العبارة وردت على لسان الشيخ

الاكبر محى الدين بى غربى ، وهو كما نعلم صوفى (راجع كتابنا: دراسات فى التصوف الاسلامى) والطريق عند الصوفية يحتاج الى شيخ أو مرشد . هذا فى مجال التصوف أما فى الفلسفة فلم يذكر أحد من حكمائها هذه العبارة ولم تجر على لسان واحد من متكلمي الاسلام اللهم الا الشيعة لاعتبارات مذهبية ، فكيف يطلقها دى بور هكذا على الفلسفة الاسلامية عامة مستخلصا منها صفة التقليد الاعمى !! .

بقى أن أشير الى أن هذه العبارة التى أخذها « دى بور » عنى المسلمين بغير حق توجد عند المسيحيين . فنظام الاديرة والرهينة كله قائم على العلاقة بين الكاهن والشماس (الشيخ والمريد) . ومن يقرأ فى هذا الصدد سوف يجد من هذه الناحية نظاما قاسيا صارما حيث يبدأ بالاعتراف الكامل للاب (أب الاعتراف = المرشد) ، ثم يدخل فى نظام لا ينبغي له أن يعترض فيه أو يرفض تنفيذ ما يطلب منه عمله فكيف يأخذ هذا على الفلسفة الاسلامية دون أن يأخذه على نفسه ، ولماذا وصف الاسلاميين بالتقليد الاعمى من خلال علاقة الشيخ بالمريد عند الصوفية ثم لا يصف العربيين المسيحيين بذلك رغم وجود الشيوخ والمريدين أيضا لديهم ؟

فاذا ما تركنا « دى بور » وانتقلنا الى مستشرق آخر مثل «رينان» لوجدناه يضع منذ بداية الامر حكما لا يحيد عنه وهو أن الجنس السامى بعيد كل البعد عن الفلسفة ولا قبل له بها وليست من شأنه . ذهب الى ذلك فى كتابيه : « تاريخ اللغات السامية » و « ابن رشد والرشدية » . فقد ذكر فى مقدمة الطبعة الثانية لهذا الاخير قوله:

«أنتى لم أستطع أن أغير وجهة نظرى حيال اصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها ، فترأى أصر على اعتقادى (!!) انه لم يسيطر على ايجاد هذه الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق العقائد ، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عول عليه العالم بأسره حوالى القرن الثامن ومن الحق البالغ أن يقال ، من

جهة أخرى ، ان الفلسفة العربية حين اتساعها على أساس نقلى انتهت في القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر على الخصوص الى ابداع حقيقى «...» ثم يعود فيقول «...» وحاصل القول أن الافق العقلى الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر أرفع من أفق العالم النصرانى ، بيد أنه لم يوفق للمرور فى المعاهد ما أقام علم الكلام حاجزا تتعذر مجاوزته من هذه الناحية ، فبقى الفيلسوف المسلم هاويا أو موظف بلاط ، ثملقى التعصب رعبا فى الملوك فتوارت الفلسفة وأبيدت المخطوطات بأمر ملكى . وذكر النصارى وحدهم أنه كان لدى الاسلام علماء ومفكرون «(١)» .

ثم يقول «ارنست رينان فى موضع لاحق : « وليس العرق السامى هو ما ينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة . ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق ، الذى استطاع أن يطعم على بدائعه الدينية أسما سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به فى حقل الفلسفة . ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية » (٢) .

ثم يقول فى موضع آخر وفى إشارة منه الى أن القرآن الكريم كان يقف حجر عثرة أمام حرية الفكر وأمام انطلاقة العقل ، يقول فى حديثه عن ابن رشد أنه بوفاته أى بوفاة ابن رشد «فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها وضمن انتصار القرآن على الحرية الفكرية لسبب قرون على الأقل » (٣) .

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٠ - ١١ ترجمة عادل زعتر - دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٥٧ ، القاهرة ، وراجع ايضا : ليون جوتييه فى كتابه : الدخول لدراسة الفلسفة الاسلامية تتد . محمد يوسف موسى - دار الكتب الاهلية ط ١ سنة ١٩٢٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ .

(٣) ص ٢٢ وراجع ص ٢٥ أيضا من نفس المرجع السابق .

وفي حديثه عن أهمية شروح ابن رشد يقول « أن هذه الشروح لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية • وأن من الجهد الضائع أن نحاول استخراج نور منها لتفسير أرسطو ! وذلك كما لو أريد الاطلاع على راسين بمطالعة في ترجمة تركية أو صينية ، وكما لو أريد تذوق روائع الأدب العبرى بالتوجه الى نيقولا الليرى أو الى كرنليوس الايبى » (١) •

وفي كتابه تاريخ اللغات السامية يقول :

« ومن الخطأ وسوء الدلالة في الألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات ، فكل ما فى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية • ثم هى لم تزد الا فى النواحي النائية عن بلاد العرب مثل أسبانيا ومراكش وسمرقند وكان معظم أهلها من غير الساميين » (٢) •

ويعترف رينان بأن المفسرين العرب قد اتخذوا من الفلسفة الأرسطية وسيلة « لانشاء فلسفة ملائ بالانصاف الخاصة المخالفة جد المخالفة لما كان يدرس عند اليونان » • وعن اعجابه بعلم الكلام قال « ان الحركة الفلسفية الحقيقية فى الاسلام ينبغى أن تلتصق فى مذاهب المتكلمين » (٣) •

واذا كان لنا أن نعقب على ما ذهب اليه « أرنيست رينان » هنا لقلنا : ان آراءه السابقة لا تخلو من تشويش الخيال ولا تخلو أيضا

(١) المرجع السابق ص ٦٩ •

(٢) من تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١١ ط ٢ وراجع د • يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٤ — ١٥ ط ١ النهضة المصرية •

(٣) المرجع السابق ص ١٢ وراجع د • مذكور فى الفلسفة الاسلامية ط ٢ ص ١٤ — ١٩ •

من اضطراب في الفكر وتناقض واضح ، وأنها قد صدرت عن تعصب أعمى لا يقره عقل ولا يقبله منطق . كما أن هذه الأحكام قد صدرت في غيبة من قراءة الفلسفة الإسلامية قراءة متأنية محايدة . فمن خلال أقواله السابقة نراه ينكر القول بوجود فلسفة عربية بينما يؤكد القول بوجود فلسفة إسلامية . وهو يؤكد بوضوح عدم قدرة الجنس السامي على التفلسف ، بينما يؤكد من ناحية أخرى أن العرب قد اتخذوا من الفلسفة الأرسطية وسيلة لنشر فلسفتهم الخاصة ، حيث أدخلوا عناصر جديدة خاصة بهم في شروحهم لأرسطو . ومع أن الغالبية الكبرى من الدارسين على أن ابن رشد قد نجح تماما في تقديم الفلسفة الأرسطية الى العصور الوسطى المسيحية في وضوح وجلاء ، نراه هنا يهون ، الى حد الاستخفاف ١١ - بابن رشد وشروحه ... مع أنه كتب كتابا عن ابن رشد والرشدية ، الذي استهان به وقلل من شأنه . فلماذا أضاع جهده ووقته في دراسة فيلسوف لا أهمية له . أما « نعمة » الجنس السامي فقد أشرنا الى ذلك من قبل وسوف نشير أيضا الى خطأ هذه النظرة فيما بعد . أما فيما يتعلق أيضا بما زعمه من أن القرآن يعوق النظر العقلي الحر ذاته وأنه كان عقبة أمام انطلاق المسلمين ، فأمر سوف نرد عليه خلال حديثنا عن « القرآن وحرية الفكر » فيما بعد .

وهذا الذي أشرنا اليه من نقد اريئان قد سبقنا اليه أحد المستشرقين الألمان . فقد ذهب « شميدلز » في رسالة له عن « المذاهب الفلسفية عند العرب » ذهب (كما أخبرنا بذلك « دوجا » في كتابه « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين) الى أن مثل هذه الأحكام الصادرة عن الهوى ، والتي جحدت تراث المسلمين لا مبرر لها ، وقال « شميدلز » : « هذه أحكام تذهب في البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو . وما أسوق الا شاهدا واحدا . فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا وأنه

لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشاعرة ليست ثمارا
بديعة أنتجها الجنس العربي ؟ • وعندى (والكلام لشميلدرز) أن
طريقة العالم « منك » فى التعريف بهذه الفلسفة أدنى الى السداد (١) •

ثم يورد « دوجا » رأى « مونك » على الوجه التالى :

يمكننا أن نقول فى الجملة ان الفلسفة لدى العرب لم تنقيد بمذهب
المشائين صرفا ، بل هى قوشك أن تكون قد تقلبت فى كل الأطوار التى
مرت بها فى العالم المسيحى • فففىها مذهب أهل السنة الواقفين عند
النصوص ، ومذهب الشك ، ومذهب التولد ، بل ففىها مذاهب شبيهة
بمقال اسبينوزا ومذهب وحدة الوجود الحديث (٢) •

واذا كان رينان قد ذهب الى أن المسلمين قد اهتموا بأرسطو دون
غيره لا عن اختيار حيث قال « ... فلما اطلع العرب على هذا الصنف
من الدراسات وجدوا فى أرسطو المعلم الثبت ولكن من غير أن يختاروه
وذلك كمدرسة ما فى القاهرة تدرس الهندسة والكيمياء ففىها وفق مؤلفينا
من غير أن تكون قد أديرت عن تفضيل لهؤلاء المؤلفين من الناحية
النظرية (٣) •

يرد « منك » على هذا الافتراء بقوله « اختير أرسطو من بين
الفلاسفة لأن منهجه التجريبي أدنى الى موافقة ميل العرب الوضعى
من منهج أفلاطون المئالى • ولأن أرسطو كان يعتبر سلاحا مجديا فى
المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية » (٤) •

وفى دائرة المعارف البريطانية تحت كلمة « عرب » نجد ردا
وتفنيدا على مزاعم « رينان » ومن ذهب مذهبه • فقد ورد ففىها

(١) تهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٤ •

(٢) المرجع السابق ص ١٤ •

(٣) ابن رشد والرشدية ص ١٠ •

(٤) ص ١٥ من تهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية •

« انه ليس من صواب الرأى ما فعله رينان ولسن باضافتهما صفات خاصة الى الجنس السامى هى فى الواقع ناشئة عن عوامل خارجية هى نتيجة البيئة التى عاشوا فيها والأحوال التى اكتنفتهم ، ولو أنهم عاشوا فى بيئة أخرى وفى أحوال مغايرة لكنت لهم صفات جديدة» (١) .

ولقد نبهنا الأستاذ « برييه » (برهيه) الى رأى هام وله خطورته حيث قال « كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الاسلام ، وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية . لكن جمهورهم لم تكن من أصل سامى بل من أصل آرى . لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم فى الكتب اليونانية » (٢) .

ورأى « برييه » هذا يحطم كل آراء رينان وعصابته القائلين بالفرق بين الأجناس . فاذا كانوا قد حكموا على الفلسفة الاسلامية بعقمها لأن الجنس السامى ليست له القدرة على التفكير ، فما هو القول اذن فيما ذهب اليه برييه من أن معظم فلاسفة الاسلام كانوا من غير الجنس السامى !! بل كانوا من الجنس الآرى الذى ينتمى اليه اليونانيون . فكيف نقول ، وهم آريون ، بعدم قدرتهم على التفكير . هل لأنهم دخلوا الاسلام !! ومن ثم أحبطت كل أعمالهم !! هل لأنهم نطقوا بالعربية وألفوا بها وهى لغة القرآن !! هل لأنهم عاشروا العرب فترة طويلة ... ! ويرتبط بما سبق أن طبيعة الجزيرة العربية من حيث علاقتها بجيرانها وتبادل

(١) عن تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢ .

(٢) تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢ — ٢٣ وراجع نفس الكتاب ص ٢٨ — ٣٠ . وقارن د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٠٠ وما بعدها ود . على سبلى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٥ وما بعدها ج ١ ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ وكذلك د . محمد على أبو ريلان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٩ — ٢٢ دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ .

الزيارات وقدم الوفود الأجنبية بقصد التجارة ونشر الثقافات الأخرى ... كل ذلك من شأنه أن يؤدي إلى اختلاط الجنس السامي بغيره من أجناس أخرى وقد حدث ذلك قبل الاسلام بقرون .

يقول « سيديو » : « وإذا عدت بنى قحطان وبنى اسماعيل وجدت بلاد العرب تشتمل في غابر الأزمان على بقية من العروق القطرية تغشى أخبارها طبقة كثيفة من الغموض . وكل ما يعلم أو يفترض هو أن قوم عاد جابوا غالبين بقيادة شداد ولقمان بلاد العراق والهند قبل الميلاد بأكثر من ألفي سنة وأنهم ملكوا بابل سنة ٢٢١٨ واستولوا على مصر في ذلك الحين باسم الرعاة أو الهكسوس . ومما ظن أن هؤلاء ذهبوا إلى الحبشة ليعمروها بعد أن طردهم بنو قحطان من اليمن مؤخرًا ، وأنهم تركوا آثارًا في أثناء مرورهم ببلاد العرب حيث لا يزال يشار إلى مبان عادية تحاكي عمل الجبارين ، ويظهر أن العمالقة الذين يعدون من فصيلة الرعاة أو الهكسوس قد انتشروا في العصور الخالية في جميع أجزاء بلاد العرب ، وأنه كان منهم فراعنة كثيرون في مصر ولم يقيموا أبنية باقية مع ذلك » (١) .

معنى هذا أنه يصعب علينا أن نجد جنسًا نقيًا محافظًا على سلالته . وما زواج بعض اليهوديات والمسيحيات بنفر من المسلمين إلا دليل على ذلك . ثم لا ينبغي أن ننسى أن الاسلام تجاوز الجنس السامي بمراحل ، فكيف يقال أن الفلسفة الاسلامية لم تقل أكثر مما قاله اليونانيون لأن طبيعة الجنس السامي تعاند الفلسفة (لاحظ أن ابن سينا ينتمي إلى الجنس الآري على سبيل المثال) .

ان صفات الأمم ، كما يقول جبريل تارد تتغير تبعًا للتطور التاريخي . ويصبح التحليل الذي يستند إلى الطبيعة الثابتة للأجناس

(١) ل . ل . سيديو : تاريخ العرب العظام ص ٣١ ترجمة عادل زعير — عيسى البابي الحلبي ط ٢ سنة ١٩٦٩ م سنة ١٣٨٩ هـ .

عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الحقيقية ان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العملية بطلان الدعوى العنصرية ، وامكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ . فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة الموروثات Genes فى التواعم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء . فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك . بل ان الموروث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة . وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة (١) . أما « فكتور كوزان » فقد قال فى بيان موقفه من الفلسفة الاسلامية : « أيها السادة : المسيحية التى هى آخر ما ظهر على الأرض من الأديان هى أيضا أكملها . والمسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم وبها ختمت . الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان »

كذلك كان الدين المسيحى انسانيا واجتماعيا الى أقصى الغايات ومن أراد دليلا فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس : أخرجت البصرية الحديثة والحكومات النيابية . ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرنا سائر الأديان . ماذا أنتج الدين البرهمى والدين الاسلامى ، وسائر الأديان التى لا تزال قائمة فوق ظهر الأرض ؟ أنتج بعضها انحلالا موعلا وبعضها أثمر استبدادا ليس له مدى (٢) .

هذا هو رأى أحد الفلاسفة الفرنسيين والذي وافاه الأجل سنة ١٨٤٧ م . وإذا كان لنا أن نعقب على رأيه لقلنا : هل أحكامه هذه صادرة عنه كرجل فلسفة أم كرجل دين ؟ أما اذا كانت صادرة

(١) د . ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ١٢ — ١٣ .

(٢) تهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٨ — ٩ .

عنه باعتباره فيلسوفا فقد أساء الى نفسه قبل أن يسيء الى الفلسفة
التي لا تعرف الأحكام الذاتية الشخصية والتي لا تقر رأيا أو قولا
باعتباره آخر الأقوال أو الآراء •

قد نستطيع من داخل سور الفلسفة أن نقول ان المسيحية نسخت
الديانات السابقة عليها • ونستطيع أيضا أن نضيف مع « كوزان »
أن الدين المسيحي انساني واجتماعي الى أقصى الغايات ، لكننا
لا نستطيع أن نقول أن هذه ميزة ينفرد بها الدين المسيحي عن غيره
من ديانات وبوجه خاص الاسلام • لأن كل دين انما جاء متعلقا
بالانسان والمجتمع الذي يحيا فيه ومعه هذا الانسان • أى أن
الدين ، وان كان يخص الانسان المتعين الا أنه أيضا خاص بالجماعة
ككل • ومن شأنه أنه دعوة عالمية وليس دعوة محلية • ولنا أن نسأل
هنا : ما هي النصوص الدينية لدى المسلمين التي تساعد على الفقرة
والصراع ؟ وهل يستطيع « كوزان » أن يذكر لنا آية واحدة في
القرآن تنقل من شأن الانسان وتخدش حيائه وتجرح كرامته وتحط
من قدره ؟ هل يوجد كتاب وضع العلاقات الاجتماعية والقيم الانسانية
في مقام رفيع مثلما فعل القرآن ؟ •

أما الزعم بأن الديانة المسيحية وحدها هي التي صنعت المجتمعات
وصنعت الرجال ، فأمر لا نقبله هكذا على علاته • لقد كان للمسيحية
بلا شك موقفها من الانسان ، حيث اهتمت بالناحية « الجوانية » قبل
الناحية البرانية ... اهتمت بالمحبة والاخلاص والطهارة لأنها رأت
أن « اليهودية » تهتم بالخارج فحسب • فلما جاء الاسلام جب
اليهودية والمسيحية حيث جمع بين الاهتمام بالداخل والخارج في آن
واحد • لقد صنعت المسيحية رجالا ما في ذلك شك ... لكن أن يقال
ان الديانات الأخرى لم تصنع رجالا بل وأدت الى الانحلال والاستبداد
فأمر عجيب • ذلك أن قضاء الدين الاسلامي على بعض العادات
والتقاليد اللا انسانية والتي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي
يشهد للاسلام بتحضره وبمحاولة انتشال الفرد من مرحلة الحيوانية

الى مرحلة الانسانية • لقد فشل الدين اليهودى والمسيحى فى السيطرة على العرب بينما نجح الدين الاسلامى فى ذلك كل النجاح ••• ان اجتماع العرب ، ومن جاورهم فيما بعد ، تحت راية الاسلام لدليل قاطع على صحة هذا الدين وسلامة منطقه • لأن الاسلام أيضا لم يهدم كل ما سبقه من ديانات ، بل أقر بها ونسخها وسعى الى تقويمها • ثم ان النهضة التى طرأت على العالم العربى بعد الاسلام لا ترجع لامر آخر سوى الاسلام • ثم أين هى الحكومات الديمقراطية الآن من تلك التى شاهدناها فى فجر الاسلام • ومن ذا ينكر فضل الاسلام فى صنع رجال كانوا جبابرة فى جاهليتهم فأضحوا أتقى الناس وأروعهم وأعدلهم مثل عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وخالد بن الوليد وغيرهم •

وكيف يوصف العرب بـ « الجهل » مع أنه بمجرد أن أتاحت لهم الظروف بدأ حكامهم فى تكليف المترجمين بنقل التراث الإغنى الى اللغة العربية حتى يقف المثقف العربى على آخر التطورات العلمية والدراسات الانسانية • لقد عرف « المسلمون » (ولا أقول العرب) « التفرغ العلمى » و « المنح العلمية » قبل معرفتنا لها فى العصر الحديث ، لأن الحكام المسلمين كانوا يجلبون العلماء ويغدقون عليهم المال والطعام لا لشيء الا لانتاجهم العلمى •

ويشهد التاريخ أن أعظم الأطباء والكيميائيين والفلكيين وغيرهم كانوا من المسلمين (يمكن الرجوع فى هذا الصدد الى بعض الكتب المهمة التى نهبت على دور العرب فى النهضة الأوروبية الحديثة مثل كتاب الأستاذ عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوروبية — دار المعارف ، د • عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى — دار الآداب — بيروت) •

ان أى منصف لا يمكن أن يفسر الفتوحات الاسلامية العظيمة والانتصارات التى تمت على يد المسلمين تجاه أقوى الدول ، وانضباط المجتمع الاسلامى الا لأن الاسلام — كدين — قد صنع ذلك كله •

ان الاسلام دين ودولة ، علم وعمل ، ايمان وفعل ، أخذ وعطاء ،
تسامح في غير تفريط وقوة في غير ضعف •

لقد ظهر التفكير الفلسفي في الاسلام مقتربا بالاسلام
نفسه في المقام الأول • ذلك لأن القرآن جاء بمادة فلسفية ضخمة
منها ما هو خاص بالانسان وبعلاقته بنفسه وبأسرته وبمجتمعه ،
ومنها ما هو خاص بعلاقة الجوار ، ومنها ما هو خاص بحالات الحرب
والسلم ، ومنها ما يتعلق بالعالم ككل ، مع حث علي النظر في
موجوداته لادراك خالقها وبارئها ، ومنها ما هو خاص بالالوهة نفسها ،
وعلاقة الله بالعالم ... الخ أي أن الاسلام جاء بوجهة نظر
كبرى متسقة ومنسجمة فيما يتعلق بالله والانسان والعالم ومن
شأن هذه النظرة القرآنية أن تحرك العقل الانساني لـ « تعقل »
هذه الحلول التي قدمها الدين الجديد •

أما بعد :

فقد انتهينا من عرض آراء بعض المستشرقين في حكمهم على
العرب وفلسفتهم الاسلامية وقد لاحظنا ما يلي :

- ١ - الزعم بأن الجنس السامي ليست له القدرة على التفلسف •
- ٢ - أن ما لدى المسلمين من فلسفة ليس الا الفلسفة اليونانية وقد
دونت أو لخصت وشرحت بالعربية •

- ٣ - هناك من ذهب الى القول بوجود فلسفة اسلامية على
الحقيقة ممثلة بوجه خاص في علم الكلام وبعض الاتجاهات الصوفية •
- ٤ - انتهى بعضهم الى القول بأن كتاب المسلمين المقدس قد حد
من حرية النظر العقلي ومن ثم جعل (هذا البعض) القرآن مسئولا عن
تأخر المسلمين من هذه الناحية •

- ٥ - انتهى بعضهم الى أن الطبيعة العربية طبيعة عدوانية مدمرة
مضرة •

(م ٦ - الفلسفة الاسلامية)

٦ - هناك من التمس بعض المبررات التي حالت بين العرب وبين الفلسفة كقسوة الطبيعة وعلاقة ذلك بالظروف الاجتماعية .

٧ - هناك أجماع من هؤلاء المستشرقين على أن أحكامهم هذه قد صدرت في الوقت الذي لم يقفوا فيه على كل ما ألفه المسلمون .

بمعنى أن المستشرقين جميعا قرروا أن الفلسفة الإسلامية لم تدرس بعد دراسة كافية ، حيث لم ير النور منها الا القليل .

هذه خلاصة آراء المستشرقين ، وقد حاولنا أن نرد ردا موضوعيا على ما أثاروه من مزاعم كتلك المتعلقة بالجنس والقرآن الكريم وعقم الفلسفة الإسلامية . وقد أشرنا الى أن المستشرقين يحطمون أنفسهم بأنفسهم . فبينما نجد منهم من يضع الجنس السامى في حسبانته في الحكم على الفلسفة الإسلامية ، نرى البعض الآخر يقلل من هذه الناحية طارحا اياها جانبا لأنها مزاعم لم يقم عليها دليل .

وعندى أن من أمتع الدراسات العلمية التي أجريت على مسألة الجنس هذه ما قام به الأستاذ Otto klineberg أستاذ علم النفس بجامعة كولومبيا في كتابه Race and psychology

« الجنس وعلم النفس » الذى نشرته منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافية (اليونسكو سنة ١٩٥١ م) في هذا الكتاب قام المؤلف بإجراء اختبارات في الولايات المتحدة الأمريكية على الهنود والزنجى الأمريكيين من جهة والبيض الأمريكيين من جهة أخرى وأخذ عينات متباينة في أعمارها أحيانا ومتشابهة أحيانا أخرى . كذلك أخذ عينات متشابهة في الأوضاع الاقتصادية والثقافية أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى . وقام بإجراء اختبارات خاصة بذكاء الاطفال في مراحل أعمارهم . وكان أن انتهى هذا الباحث الى القول : « ان اختلاف البيئة التعليمية والاجتماعية للأفراد يؤدي الى اختلافهم في القدرات اللفظية ، وهذه بدورها تؤثر في انتاجهم وفي اختبارات الذكاء » (ص ١٨) .

وفي موضع آخر ذكر أنه وجد « كلما تقاربت — شيئاً فشيئاً — ظروف البيئة التي تكثف الأفراد من أجناس عنصرية مختلفة تقاربت كذلك درجاتهم في نتائج الاختبارات النفسية حتى توشك الفروق في الدرجات أن تختفى تماماً . وليس في كل هذه التجارب على الإطلاق ما يشير إلى أن هناك عاملاً عنصرياً يحدد نتائج هذه التجارب ، بل أن العكس هو الصحيح . فالأدلة تتراكم ضد أى تفسير يعزو نتائج الفروق بين الأجناس العنصرية إلى فروق فطرية وراثية في القدرة العقلية بين الأجناس العنصرية » (ص ٣٧) . وقد عبر الفيلسوف والاقتصادي الانجليزي « جون ستيوارت ميل » عن هذا المعنى بقوله « هناك طرق كثيرة مبتذلة تحاول أن تهرب من الاعتراف بأثر هذه المحاولات ابتذالا هو أن نرد التفاوت الشاسع في سلوك الأفراد وخلقهم إلى اختلافات طبيعية فطرية بينهم » (ص ٧٧) .

وقد اختتم هذا الباحث كتابه بقوله « ... ويتضح من استعراض التجارب والآراء السابقة أن الفروق في نتائج الاختبارات السيكولوجية سواء في ذلك اختبارات الذكاء أو القدرات الخاصة أو اختبارات المشخصة لا ترجع بحال من الأحوال إلى اختلاف الأجناس العنصرية في حد ذاتها ، وإنما ترجع إلى اختلاف ظروف البيئة التي تكثف كل جنس من هذه الأجناس . فكلما تقاربت ظروف البيئة بين الأجناس العنصرية المختلفة تقاربت نتائجها في الاختبارات السيكولوجية (١) . هذا فيما يتعلق بنظرية الجنس .

أما فيما يتعلق بما ذهب إليه نفر من المستشرقين إلى القول بعقم الفلسفة الإسلامية وأنها لم تضيف شيئاً جديداً ... الخ فقد ذكرنا في غير موضع بطلان هذا الرأي وأشرنا إلى أنه في الوقت الذي يذهب فيه البعض إلى هذا القول نجد فريقاً آخر من المستشرقين أنفسهم قال بوجود فلسفة

(١) راجع لوتوكلينبرج : البحوث السيكولوجية في الفروق العنصرية ص ٨٠ وبعض المواضع الأخرى ترجمة د . رشدي نام واحمد المهدي — مكتبة الانجلو المصرية — بدون تاريخ .

اسلامية على الحقيقة • وأن هذه الفلسفة لم تتابع أرسطو أو غيره متابعه عمياء • بل انها قامت بنقد الفلسفة اليونانية وانتخاب الآراء التي راقت لروح الاسلام تاركة البعض الآخر • ثم ان من الفلاسفة الاسلاميين من حاول أن يصلح بعض أخطاء أرسطو وغيره من حكماء اليونان • هذا الى جانب أن هؤلاء المستشرقين قالوا ان الفلسفة الاسلامية الحققة توجد في علم الكلام • اذ أنه يعد المجال الذي أبدع فيه العقل الاسلامي • ونضيف نحن الى هذا الميدان ميدان التصوف أيضا • معنى هذا أنه ليس كل المستشرقين متفقين على التقليل والتهوين من شأن الفلسفة الاسلامية • وهذا في حد ذاته يعد دليلا على أصالتها وابتكارها •

يقول « هورتن » في محاولة منه لبيان أهمية الفلسفة الاسلامية :
« ولتقدير ما للفلسفة الاسلامية من الشأن ، يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص • ولا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية • لكنه لم يفلح في تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرا في ثنيا صورة ذهنية واحدة • فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد ، وانما هي اثني عشر تتقابل فيها الهولي القديمة والله » •

وفي هذا المذهب الارسطو طاليسي عناصر علمية محضة ، لكن النزوع القوي الى الاعتماد على ما في الوجود الخارجى وحده يشوبها ويعطلها • أنى جاءت الصورة اذا كان الله عقلا صرفا ليس له ارادة ، وهو يحى العالم باعتباره معشوقا لا أنه الملة الفاعلة ، ثم هو يجهل الجزئيات ؟ ذلك مذهب في الالهوية ليس بفلسفى •

ثم جاءت الفلسفة الاسلامية مستمدة من المذهب الأنلاطونى الجديد ، فجاءت معها فكرة قوية هي فكرة الامكان التى تحيط بجملة الموجودات وتجمعها في وحدة ، فكانت هذه الفكرة نورا أضاء سائر الموجودات الجزئية وأظهرها في أسمى مظاهرها • كل شيء في هذا العالم يحتوى على ذات وجود ، وهما أمران ممتازان في جوهرهما ، وليس هذان الأمران متلازمين تلازما ضروريا ، فالذى يهب الوجود للأشياء ابتداء ويحفظه عليها في البقاء لابد أن يكون موجودا واجب الوجود • فالعالم

سيل من الوجود ، يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ما عدا الله .
هذا الرأي يتخلل تاريخ الفلسفة الاسلامية الى عهدنا الحاضر ولا يزال
يتجدد شرحه وابرازه في الصورة الواضحة . وابن رشد وحده هو الذي
لم يفهمه حق الفهم ... الخ»^(١)

بقى الحديث عن ما طرحه المستشرقون حينما زعموا أن القرآن
حد من انطلاقة العقل الانساني ، وأنه استعبد عقول المسلمين ووضع
حجرا على النظر العقلي الحر وهذا هو ما سنتحدث عنه في الفقرة
التالية .

القرآن والنظر العقلي (تحصين العقل) :

ان أى حكم من الأحكام لا يمكن أن يكون قويا الا اذا كان مستندا
في المقام الأول الى طبيعة المحكوم عليه . لهذا لا ينبغي لنا ، فيما يتعلق
بموقف القرآن من الحرية الفكرية والنظر العقلي ، أن نترك العنان لبعض
الميول والأهواء لكي تدلى برأيها في هذا الصدد دون علم وهدى ونص من
القرآن ذاته (المحكوم عليه) . ولهذا سوف نسعى الآن الى دحض الآراء
التي أساءت فهم القرآن وعلاقته بالحرية الفكرية من واقع النصوص
القرآنية وحدها . ومن هذه الجهة سوف نلاحظ — بموضوعية — أن
القرآن ككتاب مقدس ، يعد من أهم الكتب التي راعت الكرامة الانسانية
والتي حافظت على الحرية الفكرية . ويكفى أن نشير الى أن القرآن
طلب من الانسان أن يجعل عقله دائما الحكم في كل ما يعرض له من
مسائل^(٢) .

(١) ص ٢٤ من تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .

(٢) ينبغي أن نشير الى بعض الدراسات الجادة والممتازة في هذا
الصدد والتي منها كتاب مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية . ترجمته . عبدالصبور
شاهين ، دار الفكر — بيروت ، وكتاب الامام محمد أبو زهرة : المعجزة
الكبرى القرآن — دار الفكر العربي — القاهرة .

وفي هذا الصدد أوضح القرآن ما يلي :

١ — أن الله لن يحاسب أحدا الا بعد تبليغه سبحانه الرسالة •

٢ — محاربة القرآن للتقليد الأعمى لأنه يطيح بالعقل •

٣ — أن القرآن يوجه خطابه دائما لقوم يعقلون ويفقهون •• الخ

٤ — محاربة الهوى والبعد عن الميول الذاتية في النظر والحكم على

المسائل •

٥ — وضع القرآن شروطا معينة لتحديد المسؤولية كالعلم والقدرة

والارادة وحريتها واستقلالها ••• الخ

على ضوء ذلك ينبغي أن نعالج مشكلة القرآن والنظر العقلي أو

الحرية الفكرية (ان كان ثمة مشكلة حقيقية) •

ونبدأ ذلك بالحديث عن أهمية العلم والحكمة من وجهة نظر القرآن:

هنا سوف نجد أن القرآن قد عظم الحكمة ، وهى العلم الحق أو الصادق

أو ان شئت « تعقل » الأمور • ولهذا ربطها الله بالخير الكثير أحيانا

وربطها ربطا وثيقا بالكتب المقدسة أحيانا أخرى (والمعنى واحد) • فمن

الجهة الاولى نجد قول الحق تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت

الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وما يذكر الا أولوا الالبات » (البقرة ٢٦٩) •

ومن جهة أخرى قال سبحانه فى سورة آل عمران (آية ٤٨) « ويعلمه

الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل » • ثم أنه جعل من فضل الله على

الناس تعليمه سبحانه اياهم « الحكمة » عن طريق الرسل • وكأنه يريد

القول أن « الحكيم » أفضل الناس قاطبة بعد الأنبياء « لقد من الله على

المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم

ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » (آل

عمران ١٤٦) •

ولهذا نجد أن القرآن قد رفع من شأن العلم والعلماء • فهناك

آيات كثيرة منها « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات والنور ولا

الظل ولا الحرور » (فاطر ١٩) وكذلك « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر ٩) ونجد أيضا « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة ٥٨) ويقول سبحانه « انما يخشى الله من عباده العلماء » (فاطر ٣٥) وكذلك « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العاقلون » (العنكبوت ٢٩) .

وقد جعل الله الدعوة الى القرآن قائمة عن طريق الحكمة والكلمة الطيبة ، لا عن طريق الظن أو الهوى أو غيرها من وسائل . حيث قال سبحانه « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (النحل آية ١٢٥) . ويقول سبحانه فى سورة (الزخرف آية ٦٣) « ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكُم بالحكمة » . والقرآن يرى أنه بالحكمة يكون فصل الخطاب ، لأنها تعنى الدليل القاطع على صدق المقاتل « ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر حكمة بالغة فما تغن النذر » (القمر آية ٥٤) . وقال أيضا « وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (ص آية ٢٠) .

والقرآن بحديثه عن الحكمة نهى عن الظن والهوى فى الحكم على الامور أو فى النظر اليها لأن من شأن هذه الميول والآراء الظنية أن تباعد بين المرء من جهة وبين الحق والحقيقة من جهة أخرى . ولهذا قال سبحانه « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم » (الحجرات ١٢) . ويقول أيضا « وما يتبع أكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون » (يونس آية ٣٦) . ويقول أيضا « وان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ، ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون » (الأنعام آية ١١٦) . ونجد كذلك أن القاء الاحكام هكذا بطريقة عشوائية يرجع فى المقام الاول الى الظن « ما لهم به من علم الا اتباع الظن » (النساء ٥٧) .

أما عن تحذير القرآن من اتباع الهوى ومجاربته لذلك وحثه المؤمنين على البعد عن أهوائهم وربطه بين الأهواء والبعد عن الحقيقة

فقد وردت آيات كثيرة تشير الى ذلك منها قوله سبحانه « فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا » (النساء ١٣٥) • ومنها « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » (القصص آية ٥٠) • وكذلك نجد « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم » (الروم ٢٩) • وجاء أيضا « يا داوود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (ص ٢٦) • ويقول سبحانه « ولئن اتبعت أهواءهم بعد انذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير » (البقرة ١٢٠) •

بل لقد ربط القرآن بين الظلم وبين اتباع الهوى من حيث أن « الهوى » يعمى القلب عن الحقيقة فيظلم المرء نفسه كما يظلم غيره « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد أن جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين » (البقرة ١٤٥ وراجع الرعد ٣٧) • وقال سبحانه « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم » (الروم ٢٩) •

ليس هذا فقط ، بل لقد ربط القرآن اتباع الهوى بالشرك بالله لأن المرء يقدس هواه ويعبده دون غيره « أفرأيت من اتخذ الله هواء وأضل الله على علم » (الجاثية ٢٣) •

ولا يقل عن اتباع الهوى سوء تقليد السابقين والمعاصرين تقليدا أعمى بما في ذلك أقرب الناس الى المرء وأقصد الآباء • لأن التقليد يقضى على النظر العقلى ومن ثم التطور والتقدم وتجاوز الاخطاء • ولهذا حارب القرآن الكريم التقليد الأعمى كما حارب الهوى •

وهنا نجد آيات كثيرة منها « ... قالوا بل ننتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آبائهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (البقرة ١٧٠) بمعنى أنه قد يصح أن يتابع المرء أبويه اذا كانا على علم وهدى ، وبشرط أن تكون هذه المتابعة متابعة نابعة من العقل • أما لو كانا على غير علم وهدى فلا ينبغي بحال أن يتابعهما المرء • ونظالم كذلك « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وأخوانكم أولياء » (التوبة ٢٣) وقال سبحانه « ... أو لو جئتمكم بأهدى مما عليه آبائكم » (الزخرف ٢٤) و « قالوا

حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (المائدة ١٠٤) • ويقول سبحانه « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا » (الاعراف ٢٨) • وكذلك « قالوا وجدنا آباءنا عليها عابدين » (الانبياء ٥٣) • وورد أيضا « قالوا وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء ٧٥) • و « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون » (الزخرف ٢٢) • ونقرأ أيضا « ما هذا الا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم » (سبا ٤٣) • و « أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا » •••

القرآن اذن نبه وانتبه الى الدوافع التي تكمن خلف الإخطاء التي تحدثت للبلاط أو المفكر (وحتى الانسان العادى) • وقد حدد هذه الاخطاء فى اتباع الهوى والاعتماد على الظن ثم التقليد الأعمى •

لكن القرآن لم يقف هذا الموقف السلبي من تطعيم الباحث أو المفكر أو تحصينه ضد الخطأ والزلل فقط ، بل انه حثه على النظر والفكر والتأمل وطلب البرهان • أما عن هذا الأخير ، أى أن يطلب المرء من مجادله اثبات أقواله بالعلم لا بالظن ، وبالأدلة البرهانية لا الأدلة الجدلية ، وبالمقدمات الصادقة لا المشهورات أو المظنونيات ، فنجد قوله سبحانه « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » (الأنعام ١٤٨) وكذلك « فقلنا هاتوا برهانكم فعملوا أن الحق لله » (القصص ٧٥) وكذلك ذكر سبحانه « فلتقصدن عليهم بعلم وما كنا غائبين » (الاعراف ٧) • ولهذا نبه الرسول أنه لا علم له الا ما علمه ربه ، من حيث أنه يؤمن لا بمعجز العقل ، وان كان هذا واردا ، ولكنه عليه السلام كان يؤمن بأن للعقل الانسانى حدودا لا ينبغي له أن يتخطاها أو يتجاوزها ، هذا من جهة • ومن جهة أخرى ، رأى أنه لا مجال لمقارنة العلم الانسانى بالعلم الالهى لأن الأول لا يمثل قطرة فى بحر علم الله • أضف الى ذلك أن الانسان لا يعلم الغيب • ولقد كان الرسول حريصا على تأكيد أن المستقبل (مستقبل الاحداث) بيد الله وحده ، وأنه يقول ما يعلم ، وما لا يعلمه فلا يذكر عنه شيئا • لأنه ان أفنى بأمور غيبية فان هذه الفتوى لن تكون قطعية أو برهانية أو نابعة عن علم وحكمة ، بل سوف تكون قائمة على

الظن الذى حاربه من قبل القرآن « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء » (الأعراف ١٨٨) وكذلك ورد فى القرآن « ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب » (البقرة ٨٠ وكذلك آية ١٦٩) •

أما من جهة حث القرآن على النظر فى هذا الكون والتأمل فيه واعمال العقل والتدرج من المحسوس الى المعقول والايمان من ثم من خلال هذا الطريق الصاعد ، فأمر أكده القرآن فى غير موضع من نصوصه • فقد قال الله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » (الاعراف ١٨٥) وكذلك « فلينظر الانسان مم خلق » (الطارق ٥) وكذلك قوله سبحانه « أفلم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم » (يوسف ١٠٩) ويقول جل شأنه « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) وقوله « وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما » (البقرة ٢٠٩) وورد أيضا « فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها ولقد أرسلنا فيهم منذرين • فانظر كيف كانت عاقبة المنذرين » (الصافات ٧٣) • وكذلك « قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كانت عاقبة المكذبين » (الانعام ١١) وورد أيضا « انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه » (الانعام ٩٩) وقال جل شأنه « قل انظروا ماذا فى السموات والارض » (يونس ١٠١) وأخيرا « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » (العنكبوت ٢٠) •

على أن القرآن يوجه خطابه هذا الى قوم يعقلون ويفقهون ويتذكرون ولاولى الالباب ولاولى النهى ••• لا الى من يتبعون أهواءهم ومبولهم أو الى من يضحون بالعقل جانبا • ولهذا عجب القرآن من أولئك الذين لهم عيون لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها وقلوب لا يفقهون بها « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها • أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (الاعراف ١٧٩) •

وقد ذكر الحق قبل ذلك في نفس سورة الاعراف (آية ٩٨) « تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون » (انظر الى عظمة الاسلوب البلاغى فى القرآن : رجل ينظر اليك بعينه ولا يراك !!) .

والقرآن الكريم بدعوته العقل الانسانى الى النظر والتأمل انمسا يفتح الباب بذلك أمام حرية الرأى والفكر وحتى العقيدة . كيف لا وقد نص على أنه « لا اكراه فى الدين » . فليس صحيحا ما ذهب اليه نفر من المستشرقين ، كما ذكرنا ، من أنه وضع حجرا على حرية الرأى والنظر أو أن به نزعة جبرية صارمة . ان القرآن ترك المرء ونفسه بعد أن حدد له معالم الطريق وبين له الغث من الثمين والصالح من المالح والصواب من الخطأ . . . لأن هذه ، فى عرف القرآن ، شروط رئيسية للمساءلة فى الآخرة . هنا نجد آيات كثيرة كلها تشير الى الكسب والاختيار . قال تعالى « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » (يونس ١٠٨) وكذلك قال بعبارات واضحة لا لبس فيها « وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم » (هود ١٠١) ويقول « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الاسراء ١٥) ونقرأ فى سورة الكهف آية ٢٩ « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » لأن الله لم يطلب من الانسان أمرا مستحيلا خارجا عن قدرته « ولا نكلف نفسا الا وسعها » (المؤمنون ٦٢) ولهذا « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب » (الشورى ٢٠) . ان الله لم يختار للمرء هذا أو ذاك ، بل جعل غيه القدرة على عمل الأمرين المتناقضين : الخير والشر ، الصدق والكذب ، الاخلاص والنفاق ، الايمان والكفر « وهديناه النجدين » (البلد ١٠) و « نفس وما سواها فآلهما فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » (الشمس ٧-١٠) ويقول سبحانه فى سورة (الجاثية آية ١٥) « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » وفى سورة (النجم آية ٣١) : « وأن ليس للانسان

الا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى » وقال « كل نفس بما كسبت رهينة » (المذثر ٣٨) •

معنى ذلك أن القرآن قد أفسح المجال للإنسان ، باعتباره كائناً عاقلاً متميزاً عن الكائنات الحية المصنوعة الأخرى ، لكي ينظر في هذا العالم ... ينظر في علله ومعلولاته ، في ليله ونهاره ، في نوره وظلمته ، في حركته وسكونه لكي يهتدى بعقله الى الحكمة في ذلك ومن ذلك ... لكي يهتدى الى الحكيم الاعلى الذى دبر هذا الكون • وما اختلاف الناس فيما بينهم من جهة اعتقاداتهم ورغباتهم وميولهم الا دليل قاطع على وجود الحرية الانسانية من جهة وأن كل انسان له القدرة على أن يختار ويقرر بملء عقله ما يشاء لأن كل عمل ابن آدم له •

وبعد ذلك كله نطالع من يتهم القرآن بأنه لم يشجع العلم والعلماء ولم يرفع من شأنهم ، وأنه كان عقبة في سبيل النظر العقلى وغير ذلك مما أتينا على ذكره • ونعتقد أن الفصوص التى أشرنا الى بعض منها كفيلة بإفحام أفئدة هؤلاء المستشرقين الطغام « ان الحضارة الاسلامية ابلسان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم ، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب • وما كان الاسلام ، وهو الذى يدعو الى التأمل والتدبر ويوجه النظر الى ما فى السموات والارض من آيات وعبر ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية • ورينان الذى أخذ عليه — خطأ — أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذى قرر في مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التى فتحوها لا مثيل لها في التاريخ • فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الاسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومنزلة ممتسزة لدى الخلفاء والأمراء • والزواج المختلط كثير الوقوع بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات على الرغم من اختلاف الدين (١) •

(١) د. مذكور : في الفلسفة الاسلامية ص ١٧ ج ١ — دار المعارف ط ٢.

ان القرآن على حد تعبير أستاذنا الدكتور النشار لم يكن لدى أصحابه كتاب مواظ أخلاقية فقط أو تاريخاً أنزل المعيرة عن قرون ماضية، وانما هو كتاب « ميتافيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي وضع الفطوط الرئيسية للوجود كله • فهو كتاب الكون منذ نشأته الى فنائه » (١) •

اسلامية أم عربية :

حاول بعض المستشرقين وغير المستشرقين أن يثيروا مشكلة ليس لها شأن يذكر ، وما كان ينبغي أن تكون موضع تساؤل أو دراسة وأقصد بذلك : هل نسمى ما لدى المسلمين من حكمة : فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية • وكل فريق يؤيد وجهة نظره بأدلة يرى أنها تسعفه في هذا الصدد • ونحن نميل الى القول « فلسفة اسلامية » لأسباب هامة • ذلك أنى أتصور هؤلاء الذين يقولون « فلسفة عربية » يفترضون تعارضا بين أن يكون المرء عربيا ومسلما في آن واحد • وهذا خطأ كبير • لقد ذهب أنصار القائلين « فلسفة عربية » الى القول بأنها ينبغي أن تسمى بهذه التسمية لأنها مدونة باللغة العربية ، ولأنها أيضا مدونة للجنس العربي بوجودها • وهذه حجج واهية وبعيدة كل البعد عن الصواب •

أما من حيث أنها مدونة باللغة العربية فليس هذا سببا قويا فضلا عن أنه خاطيء • لأن تدوين الشيء بلغة ما لا يعنى انتماءه الى الجنس أو الشعب الناطق بهذه اللغة • فمن يكتب رسالة جامعية عن الاسلام في جامعة أوروبية لا ينبغي أن نقول لهذا السبب أن هذه الرسالة غربية أو تنتمى الى الغرب ، اذ لا يوجد بينها وبين من كتبت بلغتهم صلة تذكر ، فقد لا ترد فيها كلمة واحدة تمس البلد الذى كتبت فيه • فتدوين الشيء بلغة ما ليس مبررا لاطلاق صفات الناطقين بهذه اللغة على شيء أو انتماء الشيء ذاته اليهم •

(١) راجع د • على سامى النشار — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١

أما الزعم بأنها « عربية » لأنها مدينة للجنس العربى وحده ، فهذا قول أيضا ليس صحيحا . لأن هذه الحكمة التى وجدت لدى المسلمين تعد محصلة لجهود عربية وغير عربية ، جهود اسلامية وغير اسلامية . لأن الاسلام ، كما نعلم ، قد امتد الى بلاد كثيرة ، وكانت بهذه البلدان ثقافات متعددة . فلما دخل أهل هذه البلاد الاسلام لا شك أنه حدثت تزاوج واتحاد ومزج كان من نتيجته هذه الفلسفة . فكيف بعد ذلك نقول أنها عربية لأن الجنس العربى وحده قد صنعها .

أضف الى ذلك أن العرب كانوا موجودين قبل الاسلام دون أن تكون لديهم فلسفة . فلما جاء الاسلام وانخرطوا فى قراءته ومقارنته بغيره من ثقافات وديانات بدأوا فى التأليف عن ما قرأوه وما تمثلوه . وكان من نتيجة ذلك وجود فلسفة لديهم . هنا لا ينبغى أن نقول انها فلسفة عربية ، لأن العربى لم يعد عربيا فحسب ، بل انه اكتسب صفة جديدة وهى أنه أضفى عربيا مسلما . فاذا لم يكن لدى هذا العربى قبل الاسلام فلسفة ثم وجدت لديه هذه الفلسفة ، لكان معنى هذا أن هذه الفلسفة قامت لدى هؤلاء العرب لا باعتبارهم عربا فى المقام الأول بل باعتبارهم مسلمين قبل كل شئ .

ثم انه لا ينبغى أن يغيب عن ذهننا أن مؤرخى الاسلام وحكامه (أمثال الكندى والشهرستانى والقفطى وابن خلدون والبيهقى وغيرهم) كانوا دائما يستخدمون عبارة « حكماء الاسلام » ، وفلاسفة الاسلام . ولهذا فمن الأفضل كما ذهب الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن نطلق على هذه الفلسفة : فلسفة اسلامية لان أصحابها — والمغالبية الكبرى منهم مسلمين لا عرب — أطلقوا هذه التسمية على ما لديهم من فلسفة وأرتضوها لأنفسهم .

والى جانب ذلك فلو أننا قلنا « فلسفة عربية » فإن ذلك قد يتضمن أن نبعد عن هذه الفلسفة العربية كل الكتابات التى صدرت فى مجال الفلسفة الاسلامية عن مؤلفين غير عرب . وهذا أمر غير مقبول . فنحن نعلم أن ثمة مؤلفات عديدة كتبها نفر من غير العرب وكلها تعالج شتى

المجالات التي خاضها العرب والمسلمون وتمس القضايا الاسلامية ويمسها الاسلام ذاته مسا مباشرا • فكيف نقول آنذاك بفلسفة عربية ونطرح هذه المؤلفات جانباً ١١٩ ••

ليس هذا فحسب بل ان هناك من المؤلفين من كتب فلسفته (الاسلامية) بغير اللغة العربية • فكيف نقول انها عربية !! أضف الى ذلك ، من جهة ثالثة أن بعض الحكماء الاسلاميين قد كتب باللغة العربية أحياناً وبلغته الأصلية أحياناً أخرى فما هو الحكم بشأن فلسفته : هل نطلق على فلسفته مرة « فلسفة عربية » لأنّه كتب باللغة العربية ، ثم نطلق على ما كتبه بغير اللغة العربية فلسفة اسلامية !! أم نطلق عليها من جهة ثالثة مثلاً فلسفة تركية اذا كانت مدونة باللغة التركية ؟ •

غير أن هناك من الباحثين من توسع في استخدام كلمة « عربى » و « عرب » بحيث جعلها شاملة لكل انسان امتدت الى أرضه الفتوحات الاسلامية وفي هذا تجاوز في استخدام اللفظ لا مبرر له ويؤدي الى كثير من الخلط والتشويش • لكنه من ناحية ثانية يمكن أن يبيح لنا أن نطلق فلسفة عربية على ما لدى المسلمين ما دام لفظ « عربى » يشمل كل البلاد التي فتحها المسلمون يقول « نلينو » في كتابه « علم الفلك وتاريخه عند العرب » •••• « قلت في الدرس الماضى أن محاضراتى ستدور على تاريخ علم الهيئة عند العرب في القرون الوسطى ، أى لغاية سنة تسعمائة للهجرة النبوية تقريباً ، فينبغى الآن تعريف من يطلق عليه لفظ « العرب » •

كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الاسلام ، لا شك أن كلمة « العرب » مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى المشير الى الامة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب • ولكن اذا كان الكلام عن الصور التالية للقرن الاول من الهجرة اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى ، واطلقناه على جميع الامم والشعوب الساكنين في الممالك الاسلامية • المستخدمين اللغة العربية في أكثر تأليفهم العلمية • فتدخل في تسمية (العرب) الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والاندلسيون وهلم جرا ، المتشاركون في لغة كتب العلم وفي كونهم تبعية

الدول الاسلامية . ولو لم نطلق عليهم لفظ (العرب) كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند العرب لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان^(١)) والسؤال الآن لماذا لا نطلق لفظ : « اسلامي » بدلا من لفظ عربي على أهل البلاد التي امتد اليها الاسلام !! أليس ذلك أفضل بكثير من لفظ « عربي » !! •

أما من ذهب الى القول أنها ينبغي أن تسمى عربية لان الاسلام ليس فلسفة وانما هو دين ... نقول ان هذا الرأي أشبه بمن يقدم السم في كوب لبن محلى بالعسل الابيض ، لانه يفترض أن الاسلام دين وحسب . وليس هذا صحيحا لان الاسلام دين ودنيا ، علم وعمل ، انه يتضمن نظرة شمولية للحياة للدنيا وهو لهذا دين وحضارة . ومن يقرأ الفلسفة الموجودة لدى المسلمين سوف يشاهد آثار الاسلام بوضوح على ماكتبه هؤلاء المسلمون رغم جنوح بعضهم الى الطرف الآخر البعيد عن الاسلام . ويرتبط بما سبق أن هؤلاء المنادين بعربية الفلسفة الاسلامية يثيرون أمرا غاية في الاهمية لان دعوتهم تتضمن أن الاسلام كدين لم يحث على النظر والفكر أو أنه لم يفعل شيئا في عقول المؤمنين به . ولهذا غدعواهم تتضمن نفى الصبغة الاسلامية على ما لديهم من حكمة . وهذا أمر لا أساس له من صحة ، لان الفلسفة الاسلامية عالجت قضايا هي من صميم الاسلام وواقع المسلمين . وهنا نتفق مع أستاذنا الدكتور مذكور فيما ذهب اليه من قوله « أنا أميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة اسلامية » لاعتبار واحد هو أن الاسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة . وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية . فهي اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها . واسلامية أيضا في غاياتها وأهدافها ، واسلامية أخيرا بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم^(٢) .

(١) عن تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٨ .

(٢) د . مذكور : في الفلسفة الاسلامية ص ١٩ ج ١ ط ٢ — دار المعارف

والدكتور المذكور بهذا انما يتفق مع ما ذهب اليه من قبل الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى قال « نرى أن نسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما أسماها أهلها » « فلسفة اسلامية » بمعنى أنها نشأت فى بلاد الاسلام وفى ظل دولته ، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقذ يدعو للتفكير فى تبديلها(١) » .

ومما ينبغى أن نذكره فى هذا الصدد أننا حينما نقول « فلسفة اسلامية » لا نقصد من هذه التسمية أى نوع من أنواع « الامتياز » ، أى لا نقصد بذلك القول انها أفضل مما قبلها أو مما بعدها . لانعنى أن الفلسفة الاسلامية من خلال تسميتها كذلك أنها كانت جديدة كل الجدة ، وأنها فاقته ، مثلاً ، الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط . لم نقصد ذلك ، وإنما كان قصدنا ، وما زال هو تمييز هذه الفلسفة عن ما عداها من فلسفات ونحن مضطرون لذلك من حيث أن الاسماء والصفات أمور أساسى لتمييز من خلالها بين « الموصوفات » بعضها وبعض أن جاز التعبير . ولهذا فنحن نقول « فلسفة اسلامية » بنفس المعنى الذى نقول به فلسفة يونانية وفلسفة مسيحية وفلسفة المانية مثلاً أو فلسفة انجليزية . ونحن نعلم أن الاسم فى حد ذاته ليس مهماً وإنما الأهم هو طبيعة المسمى . فلا ينبغى أن يكون ثمة مشاحة فى كلمة « اسلامية » ما دام المعنى الذى سميناه اليه أضفى معروفها .

ثم أننا ينبغى أن ننتبه الى أن « الاسلام » كلفظ يشمل المسلم (الحقيقى) وغير المسلم . أى أن كلمة اسلام كلمة عامة وليست كلمة خاصة كما قد يفهم البعض . لان الاسلام يعنى الدين . فكل متدين هو كل مسلم . لان المتدين هو الرجل الذين يدين بالولاء لله ويسلم أمر قيادته له . يقول الشهرستانى فى ملله « ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو قولنا : ان أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الى : أهل الديانات وإلى أهل الاهواء . فان الانسان اذا اعتقد عقداً أو

والله اعلم

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٠ .

قال قولا ، فاما أن يكون فيه مستفيدا من غيره أو مستبدا برأيه • فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة والمسلم : المطيع ، فهو المتدين • والمستبد برأيه : محدث مبتدع • وفي الخبر عن النبي عليه السلام « ما شقى امرؤ عن مشورة ، ولا سعد باستبداد رأى » •

وربما يكون المستفيد من غيره مقلدا ، قد وجد مذهبا اتفاقيا ، بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل ، فيتقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله ، وصواب القول فيه وخطئه ، فحينئذ لا يكون مستفيدا لانه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويقين^(١) •

وفي موضع آخر يذكر « ... وقد بينا معنى « الدين » : أنه الطاعة والانقياد ، وقد قال الله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام ... فالتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم التتساد والمعاد »^(٢) على ضوء هذا المعنى العام الذي ارتبط فيه الدين بالاسلام والعكس بالعكس يصير قولنا « فلسفة اسلامية » أكثر وضوحا واتساقا • فما دام « الاسلام » كلفظ يعنى المتدين سواء كان تابعا للدين الذى جاء به الرسول محمد أو غير تابع ... نقول اذا كان « الاسلام » يعنى هذا المعنى العام ، ولما كان هناك من كتب في مجال الفلسفة الاسلامية دون أن يكون « مؤمنا » بالدين الجديد الذى نزلت رسالته على محمد عليه السلام ... هنا تصير التسمية « فلسفة اسلامية » تسمية دقيقة وشاملة • بحيث لا نفهم ارتباط كلمة فلسفة بكلمة « اسلامية » أن كل ما كتب فيها ينبغى أن يكون اسلاميا بالمعنى الضيق لهذا اللفظ ، بل ينبغى أن نعطي كلمة « فلسفة اسلامية » معنى أعم وأشمل بحيث ندرج تحت لوائها كل من كتب وأدلى فيها أو عنها برأى يبعث النظر عن كونه مسلما وغير مسلم •

وبهذا المعنى نستطيع أن ندخل في ذمرة الفلسفة الاسلامية بعض اليهود والنصارى وأرباب المال الاخرى الذين ألفوا وكتبوا في الفلسفة

(١) ص ٤٢ — ٤٣ من الملل والنحل •

(٢) الملل والنحل ص ٤٤ ج ٢ •

الاسلامية لانهم عاشوا في كنف الاسلام وتحت رايته ... وبهذا المعنى أيضا نستطيع أن نحل معظم المشاكل التي قد تثار من جهة أن هناك من الفلاسفة الاسلاميين من خرج على الروح الاسلامية ، وكان يقصد بالروح الاسلامية ما جاء به محمد فحسب . هنا نستطيع أن نقول : ان هؤلاء الخارجين عن الروح الاسلامية لم يكونوا مؤمنين بالاسلام بل كانوا مسلمين فحسب » قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات ٤٩) . فالاسلام شيء والايمان شيء آخر . ان كل مؤمن مسلم ، لكن ليس كل مسلم مؤمن . ومن هنا فليس كل من دخل الاسلام وكتب عنه كان مؤمنا به . وبهذا التحليل لكلمتي « مسلم » و « مؤمن » نعتقد أننا نحل كثيرا من الاشكالات التي أثارت حول « فلسفة اسلامية » ونفهم في نفس الوقت بعض الآراء الغريبة التي صدرت تحت راية الاسلام وكنت بعيدة عنه .

وبعد : لا يسعنا الا أن نردد مع الاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله : ان الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه الا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . واذا كنا قد ألمحنا الى نزوات من المضعف الانساني تشوب أحيانا جهودهم في خدمة العلم فانا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها الى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغي أن يخالط صفاء كدر^(١) .

· الفصل الثالث ·

« الكندي »

الفصل الثالث

« الكندي »

(١٨٥هـ - ٢٥٣هـ)

تمهيد :

يعد الكندي من الفلاسفة البارزين في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي .
ذلك أنه أول فيلسوف عربي مسلم وقف على الفلسفة اليونانية وأفاد منها
وحاول أن يلبسها ثوبا اسلامية خالصا . ذلك أن الرجل مع إعجابه الكبير
بالفلسفة اليونانية إلا أن إيمانه بالدين الاسلامي كان أكبر بكثير من
إعجابه بالفلسفة اليونانية .

ولقد كان الرجل أمام عدة أمور في هذا الصدد ، كما سنرى : أما أن
يضحى بالفلسفة اليونانية من أجل إيمانه بالدين الاسلامي ، أو أن يضحى
بالدين في سبيل الفلسفة ، وأما أن يوفق بين ما آمن به وبين ما أعجب به
من جهة ثالثة . ولهذا فإن الرجل قد اختار الحل الثالث وهو محاولة
التوفيق (أحيانا) بين الفلسفة اليونانية وبين الدين الاسلامي . لكن
هذا التوفيق لم يكن البتة على حساب الدين كما سنرى . وهذا يعني أن
فيلسوف العرب والاسلام لم يرفض الفلسفة اليونانية كلية ولم يؤمن
بها كلية ، حيث قد وافقنا حيننا واختلف معها أحيانا أخرى . على أنه
من الضروري يمكن أن نتحدث بشيء من الإيجاز عن حياة فيلسوفنا
وعن أهم مؤلفاته قبل أن نطرق باب فلسفته .

حياته :

لم يتفق المؤرخون بعد على السنة التي ولد فيها فيلسوفنا . كما أنهم
أيضا قد اختلفوا فيما بينهم بشأن وفاته ومهما تباينت الآراء واختلفت
فيما بينها فإن معظم الشواهد والمؤرخين قد أشاروا الى أن الرجل قد
ولد حوالي عام ١٨٥ هـ ، وتوفي عام ٢٥٣ هـ .

أما عن الاسم الكامل لفيلسوفنا فهو : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس ابن عدى بن كرب بن معاوية بن جبلة بن عدى بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث الأصغر بن معاوية بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كندة بن عفر بن عدى بن الحارث بن مرة بن أوز بن زيد ابن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان •

هذا هو النسب الرئيس لفيلسوفنا • وقد عمدنا الى ايراد اسمه كاملا حتى نؤكد على أمرين :
الاول : أن الكندي عربى أصيل ينتمى الى عرب قحطان • وهو لهذا يستحق اسم فيلسوف العرب بغير منازع •

الثانى : كما أنه من جهة أخرى يستحق اسم فيلسوف الاسلام لانه أول مسلم أدلى بخلوه فى الفكر الفلسفى اليونانى ، وحاول أن يؤلف بينه وبين الاصول الاسلامية ، بحيث أخرج لنا مذهباً اسلامياً متكاملًا •
لقد كان الكندي أول فيلسوف عربى اسلامى أصلح الترجمات السيئة التى قام بها نفر من المسلمين • ذلك أنه عربى أصيل تمكن من اللغة العربية • ولا شك أن اصلاح الترجمة وتقديمها فى ثوب عربى واضح من شأنه أن يساعد على انتشار الفلسفة • كذلك فإن الكندي قد قام ، الى جانب اصلاح الترجمة ، بعمل عدة ملخصات لفلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو •

ومن ناحية أخرى فإن الكندي ، بجهده المبكر هذا ، قد حدد مسار الفلسفة الاسلامية ورسم لها الطريق ووضع المنهج وكون له تلاميذاً بث فيهم من روحه وفكره ما ساعدهم على نشر الفلسفة واقبال الناس على دراستها • ولقد تم ذلك كله تحت لواء الاسلام ، ولهذا نرى أن الكندي جديراً بأن يطلق عليه فيلسوف العرب والاسلام • يقول الدكتور الاهوانى «••• يبدو لنا الكندي فيلسوف العرب بحق لا لانه كان مسلماً ، فقد ظهر كثير من الفلاسفة كانوا مسلمين كالفارابى المعلم الثانى والشيخ

الرئيس ابن سينا والرزى الطبيب والبيرونى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وغيرهم ممن كانوا يدينون بالاسلام . ولكن لم ينعت أحدهم بأنه « فيلسوف العرب » . وانما جرت على اقلام المؤرخين أنهم الفلاسفة الاسلاميون . وكان معظمهم من أجناس غير عربية كالفارابى الذى كان تركيا وابن سينا الذى كان فارسيا (١) .

وقد استطاع الكندى أن ينطق بلسان العروبة من جهة دينها وهو الاسلام ومن جهة العلوم الحضارية التى ترفع من شأن الامم . فألم بهذه العلوم وأحسن تلخيصها وكتبها بلغة عربية سليمة ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ جارية فى الاستعمال مقبولة عند الذوق .

ولقد أجمع المؤرخون على أن الكندى كان من بيت مجد وملك حيث كان لقبيلته شأن وأى شأن فى الجاهلية ، وامتد هذا الشأن فى الاسلام . فلقد كان آباؤه وأجداده ولادة وقادة جيوش فى العصرين الاموى والعباسى ونظالم فى كتاب طبقات الاطباء لابن أبى أصيبعة أن الكندى أحد أبناء ملوك العرب الذين كانوا يحكمون اليمن فى فجر الاسلام .

وقد أيد أبو الفرج الاصفهانى ابن أبى أصيبعة فيما ذهب اليه بشأن بيت الكندى وأصله ، حيث قال « أن أهل كندة وهى قبيلة الكندى لا يعدون من أهل البيوتات فقط وانما كانوا ملوكا . وان الاشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر ، وكان يردد دائما أنه وارث ملك كندة » .

وتذكر لنا الروايات أيضا أن الكندى نشأ فى البصرة . ولما كان بيته بيت مجد وملك فإنه من ثم يكون قد تعلم وتثقف داخل البيت حيث جرت العادة آنذاك على أن تحضر الاسر الكبيرة المؤدبين والمعلمين لتعليم وتربية النشء . ثم انتقل الكندى بعد ذلك من البصرة الى بغداد حيث كانت السمة المميزة لهذا العصر ترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية

(١) د . أحمد مؤاد جوانى : الكندى فيلسوف العرب ص ١٢ وزارة الثقافة والإرشاد — بدون تاريخ .

ويبدو أن الكندي قد أخذ جرعة لا بأس بها من الثقافة والمعرفة ، الامر الذى سهل له قراءة الفلسفة والتعامل مع الفلاسفة بلغتهم .

ويذكر المؤرخون أيضا أن الكندي قد احتل مكانة رفيعة بين المشتغلين بالفكر والفلسفة آنذاك ، وهذا هو السبب فى تقدير السلطة الحاكمة له ، حيث كانت له صلة قوية وطيبة بكل من المأمون والمعتصم . وثمة عدة رسائل كتبها الكندي وقدم ديباجتها مهداة الى الامير أحمد ابن المعتصم . وما كان يمكن أن يتم اختيار المعتصم للكندى الا اذا كان مدركا تمام الادراك مكانة الكندي العلمية والخلقية . لان من أصعب الامور على الآباء اختيار المربى والمعلم المناسب لابنائهم .

كذلك يذهب المؤرخون الى أن الكندي قد جمع فى حوزته كل الكتب المتداولة وغير المتداولة بحيث نجح فى أن يكون لنفسه مكتبة كبيرة عرفت باسمه فيما بعد حيث أطلق عليها « الكندية » . ذلك أن بعض خصومه والهاقدين عليه قد أوقعوا بينه وبين « المتوكل » الامر الذى بسببه هوجم الكندي وفتش بيته ونقلت مكتبته الى البصرة بعد أن حرم منها .

اهم أعماله :

أشرنا الى أن الكندي كان له شأن كبير فى فجر الفلسفة الاسلامية ، وأشرنا كذلك الى أنه قد وقف على الفلسفة اليونانية وأنه قد قام ببعض الترجمات وان كان هذا أمرا مشكوكا فيه . لكن من المؤكد أنه كان يصلح ما يترجمه الآخرون نظرا لتمكنه من اللغة العربية من جهة ومن دراسته الواعية وفهمه الجيد للفلسفة من جهة أخرى .

ورجل هذا شأنه لا بد وأن تكون له مؤلفات متنوعة ومتعددة . لكن ، ولسوء الحظ ، فان مابقى لنا من آثاره لا يمثل كل الثروة العلمية التى خلفها لنا . ولقد اختلف المؤرخون بشأن عدد الكتب التى قام بتدوينها الكندي ، وساعد على اختلافهم أن معظم هذه المؤلفات قد فقدت وضاع لسبب أو لآخر . وبينما يذكر القفطى فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار

الحكماء » أن للكندى مائتين وثمان وثلاثين رسالة (٢٣٨) نجد صاحب طبقات الأطباء (صاعدا) يذكر أن الكندى خمسين رسالة فقط (٥٠) (١) .
ومهما تنوعت الآراء بشأن مؤلفات الكندى فسوف نشير الى الموجود منها الآن بين أيدينا ، والذي قام بطبعه طبعة علمية ممتازة استاذنا الكبير الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده . حيث قام بنشر أهم أعمال الكندى في كتاب من جزئين تحت عنوان « رسائل الكندى الفلسفية » . وقد قام بالشرح والتعليق على هذه الرسائل . وتعد شروحه ، بحق ، كتابا متكاملا عن فيلسوف العرب والاسلام (٢) .

أما عن الرسائل فهي :

- ١ — رسالة في الفلسفة الاولى (مهدها الى المعتصم بالله) .
- ٢ — رسالة في حدود الاشياء ورسومها .
- ٣ — رسالة في الفاعل الحق الاول التام .
- ٤ — رسالة في ايضاح تنهاى جرم العالم .
- ٥ — رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال لا نهاية له .
- ٦ — رسالة في وحدانية الله وتنهاى جرم العالم .
- ٧ — رسالة في علة الكون والفساد .
- ٨ — رسالة في الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عزوجل .
- ٩ — رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام .

.....

(١) د . محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٣٤٠ —
دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ الاسكندرية ..

(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية — حققها واخرجها د . محمد عبد الهادي أبو ريده — دار الفكر العربي سنة ١٩٥٠ وسوف نعتد على هذه الطبعة في عرض فلسفة الكندى .

- ١٠— رسالة في القول في النفس •
- ١١— كلام في النفس •
- ١٢— رسالة في ماهية النوم والرؤيا •
- ١٣— رسالة في كمية كتب أرسطو •
- ١٤— رسالة في الجواهر الخمسة •
- ١٥— رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر
الاربعة •
- ١٦— رسالة في أن العناصر والجرم الاقصى كرية الشكل •
- ١٧ — رسالة في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة
الى الاسطوانات •
- ١٨— رسالة في الجرم الحامل بطبائه اللون من العناصر الاربعة
والذى هو علة اللون في غيره •
- ١٩— رسالة في العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر •
- ٢٠— رسالة في علة كون الضباب •
- ٢١— رسالة في علة الثلج والصواعق والرعد والزهمير •
- ٢٢— رسالة في العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب
من الارض •
- ٢٣— رسالة في علة اللون اللازوردى الذى يرى في الجو في جهة
السماء ويظن انه لون السماء •
- ٢٤— رسالة في العلة الفاعلة للمد والجذر •••• الخ •

هد الكندي للفلسفة :

كان على الكندي قبل كل شيء أن يضع تعريفا واضحا للفلسفة . ذلك أن بعض الفرق والطوائف قد أساءت فهم هذا اللفظ لاعتقادهم أن الفلسفة تعنى ، من جملة ما تعنى ، الكفر والالحاد . ولهذا حرص الكندي على بيان ماهية الفلسفة حتى يزيل هذا الفهم السيء للفلسفة وتلك السمعة الكريهة التي عرفت عنها بغير حق . يقول الكندي ان الفلسفة هي البحث أو ان شئت النظر العقلى الخالص الذى يهدف الى كشف الحقيقة والوصول اليها . والفلسفة في هذا شأنها شأن الدين ، لان الدين يؤدى بالانسان الى الوقوف على حقائق الاشياء . أى أن الكندي كان يهدف من تعريفه الفلسفة أن يوضح أنه ليس ثمة تعارض — كما سنرى — بين الفلسفة وبين الدين . وهاكم نص الكندي في حده للفلسفة :

« ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق وفي عمله العمل بالحق » (١) .

هذا هو تعريف الفلسفة عند الكندي . وينبغى أن نلاحظ هنا تأكيد على القول « بقدر طاقة الانسان » أى أن المعرفة الفلسفية هنا ينبغى أن تعتمد اعتمادا كلياً على العقل الانسانى . وهذا ما يميزها عن المعرفة الكشفية أو المعرفة النبوية . والعقل الانسانى عند الكندي له طاقة وقدرة محدودة ينبغى أن يقف عندها . وهذا هو الجديد في حد الكندي للفلسفة . فهو لم يثق في العقل ثقة مطلقة كما يفعل ارسطو ، ولكنه أدرك أن العقول متفاوتة وان هذا دليل على أن لكل عقل قدرته وطاقته ولذلك فالمعرفة الحقيقية بقدر طاقة الانسان . فهو نم يثق ثقة « دوجماتيكية » في العقل ولكنه تنبه الى قصوره وحدوده .

فالمعرفة الفلسفية تنتمي للعقل البشرى أولا وأخيرا . أما المعرفة النبوية ، على سبيل المثال لا الحصر ، فانها لاتعتمد على عقل النبى وانما تعتمد على سلطة الوحي ، انها معرفة لدنية . كذلك الشأن فيما يتعلق بالمعرفة الكشفية أو الذوقية تلك التى تخص الصوفية والاولياء . هذا النوع من المعرفة يعتمد على الحدس الذى يتنافى كلية مع الاقيسة المنطقية العقلية . انها ادراك مباشر ، بحيث يدرك صاحبها النتيجة فى المقدمة مباشرة ودون حاجة الى استدلال أو برهان ودون أعمال للذهن البشرى .

وثمة نص آخر للكندى يشير فيه الى أهمية الفلسفة من جهة ، والى موافقتها الدين من جهة أخرى . يقول الكندى « ان فى علم الاشياء بحقائقها (والمقصود هنا الفلسفة) علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعا هو الذى أثبت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أثبت بالاتقار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاء عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وايتارها » (1) .

وعند الكندى نجد أن الفلسفة انما تتمايز بحسب موضوعها : فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية ، غير اللاهوتية . وكل فلسفة انما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها . وهنا نجد أن موضوع الفلسفة اللاهوتية أشرف الموضوعات التى تبحثها الفلسفة كلها . لهذا يرى فيلسوفنا أن الفلسفة الاولى ، وهى التى تبحث فى الالهية أعلى الفلسفات وأثرفها وأعظمها « .. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة » (الفلسفة الاولى) أعنى علم الحق الاول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لان علم العلة أشرف

(1) ص 104 رسالة الكندى فى الفلسفة الاولى .

من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن
أحطنا بعلم علته » (١) .

ثم يضيف الكندي بعد ذلك قوله : « فبحق ما سمي علم العلة الاولى
« الفلسفة الاولى » اذ جميع باقى الفلسفة منطوق علمها ، واذ هي أول
بالشرف وأول بالجنس وأول بالترتيب من جهة الشيء الايقن علمية ، وأول
بالزمان اذ هي علة الزمان » (٢) .

الخصائص التى ينبغى أن يتحلى بها طالب الفلسفة :

ولما كان الوصول الى الحقيقة من خلال العقل أمرا ليس يسيرا ،
فان الكندي قد نبه وأشار الى أن ثمة صفات معينة ينبغى أن يتحلى بها
طالب الحق أى طالب الفلسفة .

أولا : تحديد معنى الالفاظ حتى لا يسيء فهم الآخرين من جهة ،
وحتى لا يسيء الآخرون فهمه من جهة أخرى .

ثانيا : على طالب الفلسفة أن يدرس الرياضيات ، اذ أن دراسة
الرياضيات مقدمة لا بد منها لدراسة الفلسفة .

ثالثا : ومن رأى الكندي أن دارس الفلسفة مطالب بدراسة فلسفة
أرسطو . فبدون دراسة كتب أرسطو ، لمن يستطيع الطالب فهم الفلسفة .
ولعل الكندي فى هذا على حق . حيث أن أرسطو كان ، وما زال ، نقطة
انطلاق للفلسفة والفلاسفة .

رابعا : على طالب الفلسفة أن يسعى الى نيل الحقيقة بكل جهده
مهما كلفه ذلك . وفى هذا الصدد ينص الكندي على أنه لا ينبغى لنا
« ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من
الاجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا . فانه لا شيء أولى بطالب

(١) ص ٩٨ — ٥٠١ من الفلسفة الاولى .

(٢) ص ١٠١ — الفلسفة الاولى .

الحق من الحق • وليس يخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به ...
بل كل يشرفه الحق» (١) •

خامسا : يرى الكندى أنه ينبغي على طالب الفلسفة ان يعظم شكره
لن سبقه في هذا المجال ، حتى وان اختلف مع السابقين ، بل حتى وان
أخطأ هؤلاء السابقون • لانهم بوقوعهم في الخطأ انما هم قد جنبونا نحن
ما وقعوا هم فيه •

ومن جهة أخرى ينبغي أن نعظم السابقين لانه من غير الممكن أن يصل
المرء الى ما وصل اليه بجهد الخالص • لان الثقافة والحضارة ليست
بنت يوم وليلة ، وانما هي وليدة ماض بعيد ، وليدة جهود بشرية كثيفة
بعضها أدى الى بعضها الآخر ، ومن الجحود بمكان أن ينكر المرء فضل
السابقين عليه •

يقول الكندى في عبارات رائعة « ومن أوجب الحق ألا ننضم من كان
أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا
العظام الحقيقية الجدية • فانهم وان قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا
لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات
مؤدية الى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ولا سيما اذ هو بين عندنا
وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا انه لم ينل
الحق بما يستأهل الحق أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم •
بل كل واحد منهم اما لم ينل منه شيئا ، واما نال منه شيئا يسيرا بالاضافة
الى ما يستأهل الحق • فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق
منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل » (٢) •

ثم يستطرد الكندى قائلا « •• فانهم (والمقصود السابقين علينا)
لو لم يكونوا لم تجتمع لنا — مع شدة البحث في مددنا كلها — هذه الاوائل

(١) ص ١٠٣ — في الفلسفة الاولى •

(٢) في الفلسفة الاولى ص ١٠٢ •

الحقبة التي بها تخرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصرا الى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وايتار التعب في ذلك « (١) »

سادسا : يرى الكندي أن على طالب الفلسفة أن ينتبه جيدا الى المنهج الذى ينبغى أن يتبعه الطالب لنيل مطلوبه . فهناك علوم طبيعية وهناك علوم رياضية وأخرى لاهوتية وغيرها . وكل علم من هذه العلوم له منهجه الخاص . ولهذا فانه من الخطورة بمكان أن نطلب البحث عن الالوهية بعين المنهج أو الطريقة التى نبحث بها خواص المادة . ونقس على ذلك سائر العلوم الاخرى . ذلك ان المقولات (ومن جعلتها الالوهية) لا تحس ، فكيف نطبق عليها المنهج الحسى ونسمى الى نيلها بالحواس !! هنا يكمن الخطأ . أضف الى ذلك انه لا ينبغى لنا أن نسعى الى البرهنة على كل شيء . فثمة بديهيات يصعب على المرء البرهنة عليها . ثم انه اذا كان لكل برهان برهان لادى ذلك الى محال يقول الكندي «ينبغى ألا نطلب في ادراك كل مطلوب الوجود البرهاني . فانه ليس كل مطلوب عقلى موجودا بالبرهان ، لانه ليس لكل شيء برهان ، اذ البرهان بعض الاشياء . وليس للبرهان برهان ، لان هذا يكون بلا نهاية . ان كان لكل برهان برهان فلا يكون لشيء وجود البتة لان ما لا ينتهى الى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علم البتة لانا ان رمنا علم ما الانسان الذى هي الحى الناطق الميت ، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت فلم نعلم ما الانسان اذا . وكذلك ينبغى الا نطلب الاقتاعات في العلوم الرياضية ، بل البرهان . فاننا ان استعملنا الاقتناع في العلم الرياضى كانت احاطتنا ظنية لا علمية . وكذلك لكل نظر تمييزى وجود خاص غير وجود الآخر ... » (٢)

(١) ص ١٠٢ من الرسائل .

(٢) ص ٨٩ د . د . الاهوانى الكندي .

*** فينبغي أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ولا نطلب في العلم الرياضي اقناعا ولا في العلم الالهي حسا ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ولا في البلاغة برهانا ولا في أوئل البرهان برهانا . فلما ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطلب المقصود وان خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا (١) .

على طالب الفلسفة اذن أن ينتبه الى المنهج الخاص بكل علم علم كما أن عليه أيضا من جهة أخرى أن لا ينتقل من مطلب الى آخر الا بعد تمحيص مطلبه الاول والوقوف عليه وبيان حقيقته وعمله .

سابعاً : وأخيراً فان الكندي يرى أن على طالب الفلسفة أن يؤمن بأنها ليست علماً فقط وانما هي أيضا عمل . فالفلسفة علم من جهة النظر ونستطيع أيضا أن نقول انها فن من جهة التطبيق . فلا علم بلا عمل ولا ينبغي أن يكون هناك عمل انساني بدون العلم لانه حينئذ يكون أشبه بطاقة حيوانية مبذولة . لهذا كان حد الكندي للفلسفة انها علم الحق والعمل بالحق .

ولنعرض الآن أهم عناصر فلسفة الكندي ولنبدأ بمشكلة الالهوية .

مشكلة الالهوية

تمهيد :

تبحث الفلسفة ثلاثة مشاكل رئيسية هي : مشكلة الالهوية ومشكلة الانسان ثم مشكلة العالم . وعلى ضوء هذه المشاكل الثلاث وموقف الفيلسوف منها يتحدد اتجاهه العام ، وتبين للقارئ السمات العامة المميزة لفلسفته .

ولقد كان على الكندي كأول فيلسوف عربي اسلامي أن يدلي برأيه في هذه المشاكل الثلاث . ونحن نعلم أن « الالهوية » فكرة ومشكلة

قديمية قدم العقل البشري • ونعلم أيضا أن الآراء بشأنها متضاربة ومتناقضة • وكل فريق يزعم ، بما لديه من أدلة ، انه الناجي وكل حزب بما لديه فرح •

نشأ الكندي وسط ظروف ثقافية متباينة حيث كانت البيئة العربية الاسلامية تموج بتيارات شتى : فهناك الفلسفة اليونانية ، وهناك الديانة اليهودية ، والمسيحية ، والفارسية ... الخ أضف الى ذلك كله سيطرة الاعاجم في الدولة الاسلامية على الأجهزة الثقافية ... حيث أديج ذلك الى شعور العربي الأصيل بالمرارة والألم أمام ازدهار الفئات غير الاسلامية وتراجع العناصر العربية الاسلامية أمام هذا المد ... ويبدو أن الكندي بعد أن زال عنه الملك ... وبعد طغيان هذه العناصر الأجنبية سعى الى اثبات وجوده ، سعى الى اثبات ذاته ولم يكن أمامه من سبيل ، وهو المفكر ، الا القراءة والتعمصيل والدراسة ... الخ •

هذه التيارات الثقافية أدلت برأيها في قضية الالهوية وعالجتها بطريقة أو أخرى • ولقد تجمعت هذه الثقافات المتباينة في عدة مراكز كبرى للثقافة آنذاك كان أهمها : ايران — العراق — الشام ثم مصر • حيث وجدت في هذه البلاد عدة دور للعلم والثقافة •

ونحن نعلم أنه في عهد كسرى أنوشروان قامت حركة فلسفية نشطة اتفخت من « جندی سابور » مركزا لها حيث رحب بالفلاسفة وهيا لهم الجو العلمي ، الأمر الذي ساعدهم على نشر الدراسات الفلسفية والطبية •

كذلك نحن نعلم أن كسرى أنوشروان قد ضم الى مركزه بعض العلماء الهنود والنصارى والذين كان لهم الفضل الأكبر في تدعيم « بيت الحكمة » ، ذلك المركز الثقافي الممتاز الذي أسسه المأمون (٢١٥ هـ) ، حيث أسند رئاسته الى يوحنا ابن ماسويه • وهناك بظبيعة الحال ، الى جانب هذه المراكز التي أشرنا الى بعضها مراكز

أخرى ثقافية ، وكلها ناقشت ما اهتم المسلمون به فيما بعد ، وكان على رأس هذه المشاكل الهامة مشكلة الألوهية •

ولقد تكونت على ضوء هذه المراكز الثقافية وجهات نظر محددة بشأن الانسان والكون والله • ويحدثنا تاريخ الفكر الفلسفي عن عدة براهين متنوعة حاول كل فريق أن يبين صلاحية أحدها دون غيره من براهين •

ولكى ندرك قيمة البراهين المتعلقة بوجود الله التي ساقها نفر من المسلمين وعلى رأسهم الكندي ، لابد من أن نشير اشارة عابرة الى هذه الأدلة •

١ — أول هذه البراهين ، ولعله أقدمها — البرهان الكوني وهو ذلك البرهان الذي ينظر في الكون ويركز على ظاهرة من ظواهره كالزمان مثلا أو المكان أو الحركة ، ثم ينتهي من ذلك كله الى القول بضرورة وجود علة أولى أو محرك أول أو موجود لا في زمان •

ويرتبط بهذا الدليل أيضا النظر في الكون والفساد والحركة والتغير والوجود والعدم •• كلها ظواهر تلفت نظر الباحثين •••• ومن خلالها يصلون الى أن خلف الحركة محركا أول ، وأن ثمة محدثا غير خلف هذه الحوادث كلها ، وأن هناك مغيرا لا يتغير بيده تغيير هذه الموجودات واستبدالها بغيرها •

ومما يتعلق بهذا الدليل أيضا ما ذهب اليه فريق من المسلمين بشأن بيان أن هذه الموجودات كلها ممكنة الوجود ، بما في ذلك العالم كله • وهذه الممكنات لا يمكن لها البتة أن تبرر وجودها بنفسه • وذهب هذا الفريق الى أن الممكن في حاجة دائما الى عناية ورعاية ، في حاجة الى من يخرجها من دائرة « الامكان » الى دائرة « الوجود » ، يخرجها من حالة « القوة » الى حالة « الفعل » • وهذا معناه أن الممكنات في حاجة الى واجب

وجود ... وهكذا الى أن نصل الى واجب وجود أول غير واجب بغيره
وانما هو واجب بذاته • هذا الواجب الأول والأوحد هو الله •

٢ — هناك أيضا ما يسمى بالدليل الغائي وهذا الدليل قائم على ما يشاهده الانسان دائما من انه يصنع الأشياء لغايات معينة : فهو يصنع القلم للكتابة والعربة للانتقال بها ، والمنزل للسكن ... أى أنه لا شيء يأتي بالصدفة ولا شيء يجرى عبثا • وعلى ضوء ذلك ذهب هذا النفر من الباحثين الى أن هذا العالم يجرى على نظام واحد ، وكل شيء يسير طبقا لحكمة وغاية محددين يوما دام الأمر كذلك فلا بد لنا — في رأى هذا الفريق من الباحثين — أن نصل في نهاية الأمر ، وبعد النظر في جملة هذا العالم ، وفي أجزائه المتناسقة والمتسقة ، الى الاقرار بوجود موجود قادر حكيم هو الذى خلق هذه الموجودات ووضع لها قواعد حركتها وسلوكها •

هذا الدليل مرتبط الى حد كبير بالدليل السابق أقصد بالدليل الكونى • وهما معا يكونان دعامة رئيسية وهامة من دعائم براهين وجود الله • واذا كان الدليل الأول قد ارتبط الى حد كبير بأرسطو ، فان هذا الدليل قد ارتبط أولا بسقراط ثم ارتبط فيما بعد بمعظم فلاسفة العصر الوسيط •

٣ — ثالث هذه الأدلة التى ساقها الفلاسفة على تأكيد الوجود الالهى هو الدليل الانطولوجى وهذا الدليل قد نادى به في البداية القديس انسلم (١١٠٩ م) حيث تزعم القول به ، ثم آمن به من رجال الفلسفة الحديثة الكبار كل من ديكارت وليبنز •

ويعتمد هذا الدليل أولا على أنه توجد لدى الانسان فكرة كاملة عن وجود كائن كامل لا متناهى لا توجد كائنات أكمل وأعظم منه • كذلك يعتمد هذا الدليل من جهة أخرى على انه لا بد بالضرورة أن يكون هذا الموجود الذى نفكر فيه ونعرف بعض صفاته وخصائصه ،

لا بد أن يكون موجودا خارج عقولنا • أى لابد أن يكون له وجود حقيقى فعلى متعين ، لأن الوجود خير من العدم ، والواجب أعظم من الممكن •

ولا يصح أن يقال : ان الفكر هنا شئ والوجود شئ آخر ، فهذا خطأ لأن الانسان محدود مثناه • ولا يمكن أن يكون (وهو محدود) مصدرا لفكرة وجود كائن كامل لا متناهي ، لأنها فكرة فوق طاقته • حيث أن المتناهي لا يمكن أن يكون مصدرا ومنبعا للأ متناهي • وعلى ذلك فان الاله — وهو مصدر هذه الفكرة الأصيلية في الانسان — لابد أن يكون موجودا متحققا في الخارج •

٤ — وهناك الى جانب ما سبق ذكره ما يسمى بدليل الاجماع أقصد اجماع الامم والشعوب على وجود كائن قادر حكيم • ذلك انه لا تخلو أمة أو مجتمع من وجود اناس به يؤمنون ايمانا لا يرقى اليه شك بوجود اله صانع مدبر للعالم • ويقول ابن سهل البلخى في كتابه « البدء والتاريخ »^(١) : « ومن الدليل على اثبات البارئ جل وعز انه لا يفلو لسان أمة من الامم في أقطار الارض وآفاقها الا وهم يسمونه (الله) بخواص من أسمائه عندهم ، ومستحيل وجود اسم لا مسمى له »^(٢) •

٥ — والى جانب دليل اتفاق الأمم السابق يوجد أيضا ما يسمى بالدليل الخلقى • وهذا الدليل ، وان كانت له جذور تاريخية عند بعض الشعوب الا أنه لم ينك اهتمام الباحثين الا بعد أن آمن ونادى به الفيلسوف الألماني الكبير « كنت » •

ونحن نعلم أن كنت قد جعل البرهنة على وجود الله مسلمة من مسلمات العقل العملى الثلاث وهى : وجود الله ، حرية الانسان

(١) ج ١ ص ٥٦ نشرة كلمان هوار — باريس سنة ١٨٨٩م •

(٢) راجع كتابنا في علم الكلام ومدارسه ص ٢٨ •

ثم خلود النفس البشرية • وقد أسس كنت كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » على التسليم بوجود الله كضمان للقانون الخلقى ، ذلك أن هناك من الناس من يجور على القانون ويعتدى على حقوق الآخرين وحرمااتهم بغير حق دون أن تصل اليه يد العدالة الانسانية • وفي مقابل ذلك نجد آخرين يلتزمون بالقانون وينجزون ما يطلب منهم انجازه ••• ومع هذا فكثيرا ما يتهمون بغير حق بأنهم مقصرون ومذنبون • هنا يرى كنت أنه لا بد من التسليم بخلود النفس البشرية وبوجود الله حتى يعطى في الآخرة كل ذي حق حقه •

فالله هنا أصبح ضامنا للقانون الخلقى ، وأصبح ضامنا لتحقيق السعادة والطمأنينة لمن عمل الخير في الدنيا دون أن ينال ثواب ما فعل •

وهناك أدلة أخرى ، الى جانب هذه الادلة السابقة ، لا يتسع المجال هنا لمذكرها حيث أردنا فقط أن نشير الى أن البراهين على وجود الله متعددة ومتنوعة • وكل فريق جاء بأدلة تتفق وظروف حياته الثقافية والاجتماعية والدينية • وكل باحث سعى — على ضوء ميدان بحثه — أن يهتدى الى وجود الله • فالطبيب من خلال نظره في تكوين الجسم الانساني وعمل أجهزته بعضها مع بعض لا بد أن يدرك عظمة الخالق ••• وقس على ذلك عالم الفلك والنبات والكيميائي وغيرهم وغيرهم •••

والآن ، وبعد أن عرضنا ، هذه الأدلة الموجزة على تأكيد الوجود الالهي ، علينا أن نقف على الأدلة التي ارتضاها الكندي والتي حاول أن يقدمها للباحثين •

الكندي وأدلة وجود الله :

يقال دائما ان الانسان ابن عصره وابن ثقافته • وهذا القول صادق الى حد كبير • والكندي باعتباره أول فلاسفة العرب والاسلام

قد تناول أدلة وجود الله على ضوء ثقافته الاسلامية وعلى ضوء الثقافات الاجنبية التى كانت موجودة أمامه وعلى رأسها الفلسفة اليونانية .

والكندى شأنه شأن غيره ممن جاء بعده من فلاسفة الاسلام حاول أن يفهم الفلسفة اليونانية على ضوء ثقافته الاسلامية . أى أنه حاول أن يكيف الآراء والأفكار اليونانية مع مبادئ وأحكام الدين الاسلامى . ولهذا نجد أنه وان استعان ببعض المصطلحات الفلسفية اليونانية ، الا أنه أعطى لهذه المصطلحات دلالة ومعنى بحيث أضحت مختلفة الى حد كبير عن معانيها فى ثوبها القديم . فإذا كان يتحدث عن العلة والمعلول ، والجزء والكل والمحدث والزمان والمكان والحركة وغيرها من مصطلحات ، فإنه على ضوء فهمه الخاص لها قد انتهى منها جميعا الى نتيجة تتفق مع ما جاء به الدين الجديد . وهذا أمر واضح من خلال عرضنا لأدلة وجود الله عند الكندي :

١ — أول دليل من الأدلة التى يسوقها لنا الكندي على وجود الله ، ذلك البرهان المتعلق بتناهى جرم العالم سواء فى الحجم والزمان والمكان . ومع أن فهم الكندي للزمان والحركة والمتحرك مرتبط الى حد ما بفهم أرسطو ، الا أن فيلسوفنا قد انتهى الى نتيجة مختلفة تماما عن تلك التى انتهى اليها فيلسوف اليونان . ان الكندي يرى أن هناك حركة أولى حادثة وأن للزمان بداية نشأ عندها بعكس أرسطو الذى ذهب الى وجود حركة دائرية لا أول لها ، ووجود زمان لا أول له .

ذهب الكندي الى القول بأن الزمان والمكان والحركة (الأجسام) كلها من الموجودات المتضايقة . « ... انه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكلى ، أعنى مدته . فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود . ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان انما هو عدد الحركة ... فان كانت حركة كان

زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان • والحركة انما هى حركة الجرم •
فان كان جرم كانت حركة والا لم تكن حركة^(١) ...

ويضيف الكندى فى موضع آخر « ان الزمان لا يسبق الحركة •
فالزمان لا يسبق الجرم اضطرابا • اذ لا زمان الا بحركة ، واذا لا جرم
الاوحركة ولاحركة الاوجرم ولا جرم بلامدة • • • • • ولامدة جرم الاوحركة ،
اذ الجرم مع حركة أبدا ، كما قد اتضح • فمدة الجرم اللازمة للجرم
أبدا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدا • فالجرم لا يسبق الزمان
أبدا • فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا^(٢) » •

هذا معناه أنه من المستحيل أن يوجد زمان بلا حركة ، أو أن توجد
حركة بلا زمان •

ونحن نعلم أن الحركة تعنى وجود أجسام متحركة فإذا ثبت أن
الزمان حادث ، كان ذلك معناه أن الحركة بدورها حادثة ومن ثم يكون
المتحرك (الأجسام) حادثا أيضا • وعلى ذلك يجب حدوث الكل (الزمان —
الحركة — المتحرك) واحتياج ذلك كله الى محدث أول غير محدث •
وهذا أمر لا يختلف بشأنه عاقل على حد قول الكندى • لأن الضرورة
العقلية المنطقية تقول لنا أن لكل معلول علة ، ولكل مسبب سبب • فإذا
كان العالم حادثا من جهة حدوث الأجسام كلها ، وإذا كان الحدوث
يعنى البداية والابتداء فينبغى ، بالضرورة العقلية ، ان نسلم بوجود
مبدئ له ، ووجود محدث أحدثه دون أن يكون هذا المحدث محدثا
انه يمتنع أن يكون جرم لم يزل • فالجرم اذا محدث اضطرابا ، والمحدث
محدث المحدث ، اذ المحدث والمحدث من المضاف • فللكل محدث اضطرابا
عن ليس^(٣) •

(١) الفلسفة الاولى ص ١١٧ وراجع ص ١١٨ ، ١١٩ •

(٢) ص ١١٩ — الفلسفة الاولى وراجع ص ١٢٠ •

(٣) ص ٢٠٧ فى وحدانية الله وتلهمى جرم العالم •

٢ - الدليل الثانى والقوى والمهام الذى يسوقه فيلسوفنا كشاهد صدق على تأكيد الوجود الالهى هو ما يمكن أن نسميه الدليل الغائى أو ان شئت دليل الأحكام والاتقان .

هذا الدليل ، وان كانت له صور قبل الكندى ، الا أن فيلسوفنا استطاع أن يقدمه بطريقة جديدة ويتناول متميز عن سبقه .
يذهب الكندى الى أن كل شئ موجوداً أمام العقل والحس يشير الى أن هذا العالم بنظمه وترتيبه وكون بعضه علة للبعض الآخر ، وكون هذا الآخر معلولاً للبعض ، وسير هذا العالم على وتيرة واحدة . . . كل ذلك يشير الى أن هناك مدبراً أعظم وفاعلاً حكيماً هو الذى رتب هذه الموجودات هذا الترتيب . فلا شئ يفرج الى الوجود من تلقاء نفسه ، ولا شئ يفعل بذاته ، ولا شئ يعدم أيضاً من ذاته . ان لكل شئ يحدث فى هذا العالم علة أولى مدبرة . ان الكون بأحكامه وتناسق أجزائه يشير الى وجود علة عاقلة مدبرة .

هذا الدليل قد حظى باحترام وثقة بعض الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم الفيلسوف الألمانى الكبير « كنت » . والكندى باقتناعه بهذا الدليل ، وتأكيد عليه ، انما كان ينطلق أيضاً من واقع النص الدينى . فثمة آيات كثيرة يستطيع الانسان بمجرد قراءتها والنظر فيها أن يستخرج هذا الدليل . وهذا يوضح من جديد أن فيلسوفنا كان حريصاً دائماً على أن تكون فلسفته مرتبطة بالقرآن الكريم ، وأن لا تخرج هذه الفلسفة عن الروح الاسلامية ، ولهذا فانه كان ، ومازال ، جديراً بلقب فيلسوف العرب والاسلام .

- يقول الكندى « . . ان فى الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول . أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلاً لكل فاعل ، ومكوناً لكل مكون ، وأولاً لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطلوبة وجدان

الحق ، وخواصه الحق ، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمزكى عنده في كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل» (١) .

وبعد هذه الإشارة الهامة من الكندي ، والتي يوضح فيها أنه ينبغي على المرء الذي يسعى الى ادراك الله ومعرفته ان يعتمد اعتمادا رئيسيا على عقله النير ، وان يكون موضوعيا في حكمه ، وان يجعل الحواس موصولة بنور العقل حتى لا تضل وتضل صاحبها . بعد هذا كله أردف فيلسوفنا قائلا « ... فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض ، وانتقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الامر الاصلح فيكون كل كائن وفسادا كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير — ومع كل تدبير مدبر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعا من المضاف (٢) » .

٣ — الدليل الثالث الذي يسوقه الكندي على تأكيد الوجود الالهي ، هو الدليل الذي يرتبط بهذا العالم المحسوس من جهة أنه محدث ، ومن ثم يكون معلولا . وهنا يناقش الكندي ثلاثة احتمالات للعلية :

(أ) أما أن يكون العالم علة نفسه .

(ب) اما أن يكون علة لغيره .

(ج) اما أن لا يكون معلولا .

أما الاحتمال الأول ، وهو أن لا يكون العالم معلولا ، فأمر ينفيه الكندي . حيث أنه انتهى الى أن الموجودات التي في عالمنا هذا (ومن ثم العالم كله) كلها محدثة ، كلها كانت ممكنة الوجود ثم أصبحت بحدوثها واجبة الوجود . ووجودها هذا يستغرق فترة زمنية محددة بعدها تنفنى لتتنهض بدلا منها موجودات أخرى . هذه الموجودات المحدثة لا بد أن تكون محدثة (معلولة) بفعل محدث . وهذا المحدث

(١) ص ٢١٤ من الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

(٢) ص ٢١٥ من الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

لا ينبغي أن يكون محدثا اذ لو كان كذلك لما انتهينا الى وجود المحدثات ذاتها • وعلى هذا العالم (هذه الموجودات المحدثه) لا بد أن يكون محدثا أى معلولا لعلّة أخرى أوجدته • وهذا المحدثه (لابد أن يكون محدثا أى معلولا لعلّة أخرى أوجدته • وهذا يتضمن القول : ان الاحتمال القائل بأن العالم ليس معلولا احتمال باطل ولا سند له من العقل والمنطق •

ويترتب على نفى الاحتمال الأول هذا نفى الاحتمال الثانى أيضا ، ألا وهو أن يكون العالم علة نفسه أو أن يكون قد أوجد نفسه • لأن هذا معناه أن يسبق الموجود نفسه ، أن يكون الشيء موجودا وغير موجود من جهة واحدة وفى نفس الوقت • لأن معنى أن يكون العالم علة نفسه معناه أن يكون موجودا قبل أن يكون موجودا ! ! وهذا تناقض • ان العالم اذا كان علة نفسه لكان هذا يعنى أنه كان موجودا ومن ثم فليس فى حاجة الى أن يوجد أحد • وقد بان خطأ هذا الرأى • معنى هذا أن العالم اذا كان محدثا — وهو كذلك — فانه محدث عن طريق غيره ، عن طريق فاعل آخر أو علة مباينة له • هذه العلة ، أو هذا الفاعل لا ينبغي فى نهاية الأمر أن يكون محدثا •

يقول الكندى « اذا كان العالم علة نفسه ، فانه لا يخلو من أن يكون أيسا وذاته ليس أو يكون ليسا وذاته أيس أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس :

(أ) فان كان ليسا وذاته ليس فهو لا شيء وذاته لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول ...

(ب) وكذلك يعرض ان كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضا اذ هو ليس لا شيء ، ولا شيء لا علة ولا معلول ..

(ج) ويعرض من ذلك أيضا أن تكون ذاته غيره ، لأن المتغايرات هى التى يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للآخر • فاذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا فذاته هى لا هو ... وهذا خلف لا يمكن أيضا •

(د) وكذلك يعرض ان كان أيسا وذاته ليس ... هذا خلف لا يمكن أيضا .

(هـ) وكذلك أيضا يعرض ان كان أيسا وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ، لأنه ان كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته والعلة غير المعلول . فقد عرض له اذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولته . فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فيجب اذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو وهو هو وهذا خلف لا يمكن . فليس يمكن أن يكون أيسا وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته . ومثل هذا أيضا يعرض ان كان ليس وذاته ليس ، وهو علة ذاته وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو وهو لا هو ، فليس يمكن اذن أن يكون شيء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضحه (١) .

وهنا نصل الى الاحتمال الثالث والأخير ألا وهو أن هذا العالم علة لغيره أى محدث عن طريق الله . وهو المطلوب .

٤ — البرهان الرابع والأخير الذي يسوقه الكندي في هذا الصدد لتأكيد الوجود الالهي يتعلق بما نشاهده في هذا العالم من كثرة وتغير وفساد ، وصيرورة ، واجتماع واقتراق . ونحن نلاحظ ما يعتور الوجود الواحد من خصائص وصفات دون أن نتدخل ارادة الوجود في جلب هذه الصفات أو دفعها عنه . ونرى الوجود الواحد قد يكون تارة حارا وتارة باردا ... وهذا معناه أن هذه الصفات المتضادة التي تحمل على الوجود انما تحمل عليه بسبب كائن آخر أو علة أخرى مخالفة تماما لهذه الموجودات . واذا لم يكن الأمر كذلك لكانت هذه العلة محتاجة الى علة أخرى وتسلسل علينا الأمر ودخلنا في دائرة المحال . هذه العلة تعد بلا شك مسئولة عن الوحدة والكثرة ، عن الكون

والفساد ، عن الاجتماع والافتراق ، عن التركيب والتحليل • هذه
العلة هي الذات الالهية جل وعظم شأنها •

الصفات الالهية :

بعد أن أثبت الكندي وجود الله من خلال عدة براهين عقلية
اعتقد أنه لا يرقى اليها شك ، حاول أن يوضح الصفات التي يمكن أن
يتصف بها الله • أول صفة من هذه الصفات وأهمها هي صفة الوجدانية
بكل المعاني الشاملة والمتباعدة للكلمة الوجدانية • وهنا نجد أن الكندي
يقدم تحليلا شاملا ومتنوعا لكلمة « الواحد » و « الوجدانية » (١) •

ويذكر الكندي في هذا الصدد كل المعاني التي يمكن أن يطلق عليها
« الواحد » • ففي كتابه الذي أهداه الى المعتصم يعرض لجميع الأحوال
التي يمكن أن يقال عليها الواحد لكي يستخرج منها مفهوم الواحد
الحق • فالواحد ، كما يقول فيلسوفنا ، لا ينقسم « فانقسامه أيس
ليس » وهذا خلف لا يمكن • فليس الواحد اذن عدد (ص ١٤٧) وإذا
كان الواحد ليس عددا ، فإنه لا يمكن أن يكون بالمثل واحدا هيولانيا ،
لأن الهيولى مركبة ، والمركب في الامكان حله • ولذلك فالواحد لا يمكن
أن يكون هيولاني لأنه لا يمكن حله • والواحد ليس عددا في حقيقته لأن
حقيقة العدد في أنه من المضاف • فهنا الواحد بالنسبة الى ، لأن العدد
مندرج تحت مقولة الكمية وخاضع لها • لذلك فالواحد ليس بعدد
بالطبع ، بل باشتباه الاسم • (ص ١٤٧) •

والواحد أيضا ليس ركن الاثنين أي من مكونات الاثنين أو الثلاثة
كما يظن البعض ، لأن الواحد بسيط والاثنان مركبان ، فكيف ينتج من
البسيط المركب !! •

(١) راجع في الفلسفة الاولى من ١٤٣ — ١٥٣ ، ١٦٠٠ وراجع كذلك
رسالته في الفاعل الحق والفاعل الناقص ص ١٨٠ — ١٨٤ •

ويستطرد الكندي في بيان مفهومات الواحد الى أن ينتهى الى القول « أن الواحد بالحقيقة ليس قابلا للاضافة الى مجانسة ولا جنس للواحد الحق بته ... والواحد الحق أزلى ... وهو الذى لا هوى له ينقسم بها ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ... ولا هو كمية بته ولا له كمية » (ص ١٥٣) . وفى مواضع أخرى كثيرة يذكر الكندي مثل هذه الأقوال ويزيد عليها . وهو يريد من كل هذا ، كما قلنا ، بيان المفهوم الحق للواحد . ويريد أن ينبه أيضا أنه حينما يقصد الواحد فانه لا يقصد هذا الذى له كمية ما أو كيفية ما ، أو هذا الذى له جنس ونوع أو ما شاكل ذلك ، لأن كل هذه المفهومات لا يقصدها الكندي من كلمة الواحد الحق .

والواحد الحق ، بالاضافة الى ما سبق ، « ... لا حركة ... ولا نفس ... ولا عقل ولا أسماء مترادفة ... ولا واحد باشتباه الاسم ... » (ص ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦) . والكندي يذكر ذلك ويقيم الأدلة القاطعة على صدق قوله .

فالواحد الحق لا يمكن أن يكون حركة لأن الحركة تنقسم ، ولأن الحركة تقتضى الكثرة ، لأن الحركة فى ذاتها مستهيلة ، حيث تقتضى متحركا ومحركا . وإذا كان الكندي يصرح بأن الواحد الحق لا نفس . فهو على حق لأن الحركة ملازمة للنفس . فإذا كانت النفس ، بمعنى ما حركة ، وجب بالتالى أن لا يكون الواحد الحق نفسا .

والواحد الحق أيضا ليس عقلا ، لأن التفكير حركة ، ومصدر التفكير العقل . لذلك صرح الكندي بأن الواحد الحق ليس عقلا البتة . ومن هنا نرى بجلاء مدى حرص الكندي على تصفية معنى الواحد من كل الشوائب والمفهومات البشرية النسبية . لأن الواحد فى لغتنا يطلق على أشياء ومفهومات متباينة ومتعددة . ولذا وجب علينا ، إذا أطلقنا هذا اللفظ على الله ، أن نفعل ، كما فعل الكندي ، حتى نخرج بمفهوم واضح عن الواحد الحق .

لقد دل تحليل الكندى لمفهوم الواحد على علو كعبه في اللغة العربية وتمكنه منها • كما أنه يدل أيضا على سعة أفقه وتنوع الثقافة التي نهل منها • وكان لابد للكندى باعتباره فيلسوف العرب والاسلام أن يقدم تصورا واضحا وفريدا للالوهية مختلفا عن فكرة الواحد كما كانت سابقة عليه ، سواء في الديانات المنزلة (اليهودية والمسيحية) أو شبه المنزلة (كالمناوية والزرادشتية) وفي الفلسفات السابقة عليه (وبوجه خاص الفلسفة اليونانية) •

ان صفة الوجدانية عند الكندى لا ينبغي أن يفهم منها أن الاله متحد بالعالم مباطن له كما كانت تقول « الرواقية » و « الابيقورية » • والوجدانية عند فيلسوفنا لا تعنى أن الله مثال الجمال ، أو مثال الخير ، أو هو صانع العالم بالمعنى الافلاطونى • وليس هو عقلا خالصا لا علاقة له بالعالم ، ولا يدرك عنه شيئا ، كما كان ينادى أرسطو •

ان الوجدانية عند فيلسوفنا تعنى أنه سبحانه فريد في وجوده ، ليس كمثله شيء • لا تدركه الابصار • ان الوجدانية تعنى الوجود الاصيل القائم بذاته والمقوم لكل الموجودات الاخرى • الوجدانية تعنى نفى أن يكون لله شبيه أو ند أو ضد أو جنس •

يقول فيلسوفنا « • لا جنس للواحد الحق بته • • • الواحد الحق أزلى ، ولا يتكرر بته بنوع من الأنواع • ولا يقال واحد بالاضافة الى غيره • فاذن هو الذى لا هوى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع • • • ولا هو كمية بته ، ولا له كمية (١) •

والواحد الحق عند فيلسوفنا ليس مترمنا ولا متمكنا ولا متحركا ، لأن هذه من خصائص الاجسام المادية المتعينة المتشخصة • فضلا عن أن كل موجود له زمان فانه يكون من ثم له بداية ونهاية • لأن الزمان ،

كما نعلم ، هو مصدر التغير والفساد • وإذا وجد موجود عال على الزمان ، فإن هذا الموجود يكون ، من ثم ، غير كائن أو فاسد •

وعند فياسوفنا أن الواحد الحق جل شأنه ليس نفسا وليس عقلا لأن النفس محدودة أولا بحدود الجسم هي والعقل • ثم ان النفس بها جزء بالقوة وآخر بالفعل ، ومن ثم فإنها قابلة للانفعال والتغير ولا ينبغي أن يكون الله كذلك • أضف الى هذا أن ثمة خصائص تعتور كلا من النفس والعقل كالعلم والجهل والتذكر والنسيان والبلادة والذكاء والاخلاق الحميدة والذميمة •• الخ كل هذه الصفات لا ينبغي لها أن تلحق الكائن الحق (١) •

على كل حال ، وكما سبق أن ذكرنا ، فإنه بعد أن يبين الكندي الوجوه التي يمكن أن يطلق عليها لفظ الواحد ، وينتهي من بيان أن كل « استخدامات » « الواحد » في هذه الميادين إنما هو استخدام مجازي وليس استعمالا حقيقيا ••• بعد ذلك كله ينتهي الكندي الى بيان وجهة نظره في عبارات قوية موجزة حيث يقول : « فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعتولا ، ولا هو عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصية ، ولا عرض عالم ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالاضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكرير ، ولا هو المركب ، ولا كثير ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها • واذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعنى ما تقال عليه ، فما تقال عليه أشد تنكرا • فالواحد الحق إذن لا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو اضافة ، ولا موصوف

(١) راجع ص ١٥٤ ، ١٥٥ من الفلسفة الاولى . وكذلك الصفحات

بشيء من باقى العقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما ينبغى أن يكون واحد بالحقيقة . فهو اذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غيره وحده ، وكل واحد غيره فمتكرر . اذن الوحدة اذ هي عرض فى جميع الاشياء فهي غير الواحد الحق كما قدمنا . والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكرر بته بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الانواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ولا جوهز ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة بته (١) .

معنى هذا كله أننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صفة ايجابية اللهم الا صفة الوحدة وما يتصل بها من صفات ذاتية . وما عدا ذلك فأننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صفة أخرى . بل كل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الصدد هو أننا ينبغى أن ننفى عنه سبحانه صفة الاجسام وصفة الكائنات الحية . بحيث نقول : ليس كمثله شيء ، لا ينقسم ، ليس بكم ولا بكيف ، لا كثير ولا صغير . . . الخ أى أن هذه الصفات صفات سلوب . ذلك أن الكندى أراد — شأنه شأن المعتزلة الذين عاشرهم وأفاد منهم — أن ينزه الله عن كل ما عداه . فهو ليس عقلا بالمعنى الارسطى وغير الارسطى ، وليس نفسا ولا ينبغى له جل شأنه أن يكون كذلك . بعبارة أخرى ، ان كل ما خطر على بالنا من موجودات وصفات فان الله مباين لها جميعا .

ان الكندى ، بحسبانه فيلسوفا مسلما ، أراد أن يبعد النظرة التشبيهية التى ينظر بها الانسان الى الله (عن الله) . أراد الكندى أن يوضح أنه لا ينبغى أن ننظر الى الله بعين الانسان وأن نقيسه سبحانه على غرار قياسنا وتصورنا وتصويرنا للأشياء .

ونحن نعلم بطبيعة الحال أن الانسان لا يمكن أن يتخيل شيئا أو يصور شيئا الا اذا شاهد له مثيلا في العالم المحيط به • ولهذا نجد أن معظم الفنانين لابد أن يكون فنههم انمكاسا للبيئة التي يعيشون فيها بطريقة أو بأخرى • وحتى اذا حاول الانسان أن يرسم صورة سبيئة لكائن ما (وليكن تخيل بعضهم للشيطان) فانه ولا بد أن يستعين بالضرورة بصور الموجودات المحيطة به والتي يرى أن لها شكلا عجيبا ومدهشنا أو منفرا • ثم يسعى الى تركيب بعض أجزاء هذه الموجودات على بعض الكائنات الأخرى بحيث يخرج لنا في نهاية المطاف صورة كريهة لما يسعى الى تقديم صورة سبيئة عنه • ولما كان المولى جل شأنه لا يرى وليس له سبحانه شبيه أو مثيل أو ند ، فان أحدا من الناس ليس بوسعهم البتة أن يتصور الاله أو أن يؤكد له بعض الصفات بالكيفية التي هي عليها في الموجودات • لأن ذلك من شأنه أن يؤدي — كما تنبه الكندي — الى التشبيه ومن ثم التجسيم • وهذا أمر يرفضه الكندي رفضا قاطعا • فالله سبحانه فريد في كل شيء : سواء في وجوده وفي فعله وفي صفاته • والواحد الحق أو الانية الحق عند الكندي هو الجدير أيضا بأن يسمى الفاعل الحق الأول التام •

وفي هذا الصدد يوضح الكندي أيضا أن كلمة « فاعل » يمكن أن تستخدم في عدة مجالات استخداما مجازيا • ومن تشير الى الفعل والانفعال ، إذ ليس ثمة فعل أو تأثير دون أن يكون هناك انفعال وأثر ما • وهنا يرى الكندي أننا اذا شئنا الدقة ، فلا ينبغي لنا أن نصف أى موجود غير الله بأنه الفاعل الحق • لأن الفعل الحق عنده هو تأسيس المؤسسات عن ليس • انه الابداع والخلق دون وجود زمان ومكان ومادة قديمة • هذا الفاعل الحق هو المبدع للكل والفاعل للكل ومن ثم يكون الكل منفعا لله جل وعز شأنه • أما اذا كنا نقول بصفة عامة إن الانسان فاعل ، فاننا نعني بذلك أن للانسان قدرة فقط على التأثير في غيره ، لكن ليست له قدرة على الابداع بالمعنى الحقيقي لهذا اللفظ ، لأن الانسان نفسه مبدع •

ان العالم كله منفعل سواء كان هذا الانفعال مباشراً وغير مباشر،
عن طريق المفاعل الحق الذى أبدع الموجودات كلها ضربة واحدة ، أو ان
تستتم دفعة واحدة على حد تعبير الامام الغزالى .

يقول الكندى « ان الفعل الحقيقى الاول تأييس الأيسات عن ليس .
وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة . فان تأييس
الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم
الابداع . فأما الفعل الحقيقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر
فى المؤثر فيه . فأما المفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو
بجنس من أجناس التأثير . فاذن المفاعل الحق هو المفاعل مفعولاته من
غير أن ينفعل هو بته . فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير المؤثر ، أعنى
المنفعل عن المفاعل . فاذن المفاعل الحق الذى لا ينفعل بته هو البارى
فاعك الكلى جلا ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جملة خلقه فانها تسمى
فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة . أعنى أنها كلها منفعله بالحقيقة ، فأما أولها
فمن بارىه تعالى (ثم ينفعل بعد ذلك) بعضها عن بعض (١) .

وفى موضع آخر من نفس الرسالة السابقة يقول فيلسوف العرب
والاسلام « ... فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات
التي بتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، الا
أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من
مفعولاته (٢) » .

الله اذن عند فيلسوفنا المفاعل الحق . واذا كنا قد رأينا أن الكندى
يشير الى أنه لا ينبغي أن يطلق على غير الله لفظ الواحد اللهم الا اذا

(١) ص ١٨٢ — ١٨٣ من رسالة المفاعل الحق الاول التام والمفاعل
الناقص الذى هو بالمجاز .

(٢) ص ١٨٣ من رسالة المفاعل الحق الاول .

كان هذا الاستخدام أو ان شئت التعبير تعبيراً مجازياً ، فإنه هنا أيضاً يرى أنه لا يصح البتة أن نطلق على غير الله كلمة « الفاعل الحق » أو الحقيقي . وعنده أن هذا العالم واحد ، وينبغي أن يكون معلولاً ، أى مفعولاً ، لواحد فقط هو الله . وهذا العالم دليل قاطع على أن الله جل شأنه فاعل حق . هنا يميز الكندي تمييزاً رئيسياً بين الفاعل الحق المبدع وبين الفاعل المبدع أو الفاعل المؤثر فقط . فعنده نجد أن عملية الخلق أو الابداع خاصة بالفاعل الذى أيس (أوجد) هذه المؤسسات (الموجودات) عن ليس (عن لا شيء) . فالفاعل الحق من صفاته وخصائصه ايجاد الموجودات بعد أن لم يكن لها محض وجود . ولهذا فالواحد الحق خالق على الحقيقة . أما اذا كنا نصف بعض الموجودات بأنها فاعلة فليس هذا تعبيراً حقيقياً وإنما هو مجاز ، وتجاوز فى استخدام الالفاظ . وفعل الموجودات هنا بعضها فى بعض وانفعال بعضها عن البعض الآخر لا يتجاوز التأثير والتأثر .

وعند فيلسوفنا نجد أن الله وحده غير منفعل ، أما ما عداه من موجودات فلا بد لها من التأثير والتأثر ، لا بد لها من أن تفعل (أى تؤثر) وتتفعل مع غيرها . وهذا الفعل والانفعال المتبادل بين الموجودات بعضها وبعض ينبغى أن يرد فى نهاية المطاف الى الفاعل الحق جل شأنه . بعبارة أخرى أن الموجودات تفعل وتتفعل عن الله جل شأنه سواء تم هذا الفعل والانفعال بطريقة مباشرة عن الفاعل الحق (كما هو الحال فى أول الخلق) أو بطريقة غير مباشرة (كما هو حادث فى سائر الموجودات الأخرى) . بعبارة ثالثة : أن الله جل شأنه هو العلة المطلقة لكل ما يحدث فى الكون وليس ثمة علة حقيقية أو معلول فى هذا العالم الا ويستند فى نهاية الامر الى العلة الأولى الفاعلة الحقة .

يقول الكندي (وهو بصدد تمييزه بين الفاعل الحق وبين غيره وتمييزه بين الفعل الحق وبين غيره من أفعال) يقول : ان الفعل الحقيقى الأول تأسيس الأيسات عن ليس ، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى

الذى هو غاية كل علة • فان تأييس الأيسات عن ليس (أى الخلق من العدم) ليس لغيره • وهذا الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه • فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثير • فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفع. هو بثة • فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير المؤثر أعنى المنفعل عن الفاعل (١) ...

ويقول الكندى ، فى موضع آخر ، مؤكدا أن الله العلة الفاعلة لكل شئ سواء كانت مباشرة وغير مباشرة يقول « ... فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والمتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بثة ، الا أنه علة قريبة للمنفع الأول ، وعلة تتوسط لما بعد المنفع الأول من مفعولاته » (٢) •

أما عن علاقة الذات الالهية بصفاتهما ، وهى المشكلة التى ناقشها المتكلمون مناقشة فباشرة (٣) ، فان منطق مذهب الكندى يشير الى أنه جارى المتزلة فى هذا الصدد • ونحن نعلم أن العلاقة بين الذات وبين الصفات لها ثلاث احتمالات :

- (أ) اما أن تكون الصفات عين الذات (المتزلة) •
 - (ب) اما أن تكون الصفات أحوالا ووجوها للذات (أبو هاشم الجبائى) •
 - (ج) اما أن تكون الصفات زائدة على الذات (الأشعرية) •
- هذه هى الاحتمالات الثلاث للعلاقة بين الذات والصفات • وعلى

(١) ص ١٨٣ من الفاعل الحق الاول العام •

(٢) ص ١٨٣ من الفاعل الحق الاول •

(٣) راجع كتابنا علم الكلام ومدارسته : الفصل التاسع وايضا راجع الفصلين السابع والثامن •

ضوء موقف الكندي الذي أشرنا إليه نجد أنه قد انتهى الى الموقف الاعترالى ، الذى يوضح أن الصفات عين الذات الالهية لأنها وحدة واحدة : فكله سبحانه علم وكله قدرة ، وكله حياة ، وكله سمع . انه سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ... الخ .

وفى جملة القول نقول ان الاله عند الكندي ، كما ذكر الدكتور أبو ريذه « ... ذات حى منزّه عن صفات كل ما نعرفه من أشياء محسوسة أو معقولة ، وعن كل مفهوماتنا وتصوراتنا للماديات والمعنويات . لكنه ليس مجرد صورة معنوية أو كائناً مفارقاً للمادة ومخالفاً لها ، بل هو ذات له صفة الحياة والقدرة والارادة والعلم والحكمة التى لا يخرج عنها شيء . فللاله عند الكندي صفة الفعل الحقيقى المطلق وهو الخلق والابداع ، وله صفة التدبير والعناية . فهو المبدع لكل شيء والمافظ لكل شيء . وهو الذى رتب هذا العالم وجعل بعضه علة لبعض وغاية لبعض . وكل شيء فى العالم منته لأمره وارادته . أو اذا عبرنا تعبيراً مجازياً قلنا ان كل شيء فى العالم ساجد مطيع لله . فللاله فى رأى الكندي علاقة حية حقيقية بهذا العالم . وهذه العلاقة هى الرباط بين العالم وبين صانعه . ومن هنا يكون هذا العالم مظهراً للفعل الالهى وللحكمة الالهية ، ويكون العالم شاهداً بوجوده وما فيه من ابداع الصنع على وجود الاله وكماله .

مفهوم الالهية بين أرسطو والكندي :

على ضوء ذلك كله نستطيع أن نجزم بأن الله عند الكندي يختلف عن مفهومه فى الفلسفة اليونانية ، وبالتحديد عند أرسطو .

فنحن نعلم تمام العلم أن الماهية كاله أرسطو يتأمل ذاته دون أن يدرك هذا العالم . لأن هذا العالم ممتلئ بالشؤون والآثام والنقص . ولا يمكن للكامل أو المحرك لأول أن يدرك مثل هذه الأمور أو يعقلها لأن هذا حظ من قدر الاله ، ومن شأن سعادته وكماله . هذا الاله

الارسطى لا يفعل فى العالم ولا يحركه ، حيث أن العالم هو الذى يتحرك بذاته من جراء تشوقه الى هذا الأول . وتنشأ عن هذا التشوق حركة العشق كما سماها أرسطو وهى بمثابة نزوع فطرى غريزى للتشبه بالاله . هذا الاله كله عقل خالص يتأمل ذاته ، وهذا التأمل حياته وسعادته . واله أرسطو لا يرعى هذا العالم أو يراعيه ، ولا يهتم به ولا يدرك أحواله ولا الحوادث التى توجد أو تحدث فيه . هذا الاله لا يتصف بالابداع أو الخلق ، لأن العالم عند فلاسفة اليونان ، كما أشرنا ، قديم غير محدث . وهذا يعنى أن الاله لم يخلق العالم بل صنعه عند بعضهم فحسب . وشتان ما بين الصنع وبين الخلق من حدود فاصلة .

أما الله عند فيلسوف العرب والاسلام فهو اله مبدع خلاق «مؤيس الأُميسات عن ليس» وهو «الأول المبدع المسك كل ما أبدع» ، «فلا يخلو شئ من أمساكه وقوته الا عاد ودثر» (ص ١٦٢) .

الله عند الكندى ، كما هو واضح ، خالق هذا العالم ، وأنه سبحانه الفاعل الحق وفعله فعل حق . وهو سبحانه المسك لهذا العالم بمعانيته ورعايته وقدرته . وأنه جل شأنه لا يسهو لحظة واحدة ، ولو فرض — وهذا غير جائز — أن سهى عن العالم لهلك وفسد .

ان دوام هذا العالم وترباطه أعظم دليل على تدبير المدبر الأول الحكيم القادر الذى لا يسهو . ان مفهوم الله عند فيلسوف العرب متفق مع روح الاسلام وتعاليمه . فالله عنده حى قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، الذى لا يحيطون بشئ من علمه وقدرته ، وسع كل شئ علما ، يدبر الامر ، يحكم بالعدل ، قادر على كل شئ ، له ملك السموات والارض ، هو الذى أنشأنا وصورنا وأبدعنا ، وهو الذى خلق الفلك والجبال والانهار . وهو الذى أعطى الناس الاوامر والنواهى والاخبار . أما اله أرسطو فهو اله «مثالى» اله «عقلى» أشبه بتمثال ذو وضع محكم بديع لا يقدر أحد على صنع مثله مع امكانية

التقرب منه والتشبه به • وقد رأينا هذه المعاني كلها في عبارات بليغة حينما ذهب الكندي الى القول « ان في الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات الأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ... الخ »

ان الكندي في مثل هذه العبارات الموجز قيثبت وجود الله اثباتا بسيطا (ولكنه يقيني ومؤكد) عن طريق هذا العالم المنصوب (القائم) أمام الحس والذي لا ينكره الا كل جاحد حرم من العقل • والكندي يبين أنه يبرهن على وجود الله ... لن !! ... لن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه الحق وخواصه الحق • أى أن الكندي لا يبرهن لأى انسان أيا كان على وجود الله واثبات صفاته ، بل يبرهن عليه سبحانه لفئة محددة من الناس ، لأولئك الذين وهبهم الله العقل وأحسنوا استخدامه لن لا يفصل بين الحس والعقل ... وبعد :

فانه على ضوء ذلك كله يمكن أن نشير الى عدة أمور هامة :

(أ) اثبات الكندي لله نابع من وحى فهم عميق وصادق وحقيقى للقرآن الكريم الذى أمرنا بالنظر فى العالم والتفكر فيه ومعرفة ، ثم الانتقال بعد ذلك (أو ان شئت تجاوز ذلك) الى العالم المعقول ، الانتقال الى الخالق • الانتقال من الأشياء المبدعة الى مبدع هذه الأشياء •

(ب) الله عند الكندي وحدة محضة لا يمكن تركيبه ولا يمكن فساده ولا يمكن تمييز جزء فيه عن جزء آخر • كذلك لا يمكن القول أن أجزائه متشابهة لأنه سبحانه لا أجزاء له • فهو واحد ووحيد من كل الوجوه • لا يتكرر ولا يتجزأ ولا يفسد ولا ينحل • فالوحدة أخص خصائص الذات الالهية •

(ج) والكندي لم ينكر الصفات الالهية ، ولم يذكر قدمها كما ذهبت

بعض الفرق الاسلامية • فلقد أقر هذه الصفات كما جاءت
في القرآن الكريم • والكندى بهذا انما يكون بحق ابن
الاسلام •

مشكلة العالم عند الكندى

تمهيد :

قبل أن نتحدث عن « فكرة العالم » عند الكندى ، علينا أولا أن
نتناول بعض الاصطلاحات المتصلة اتصالا وثيقا بـ « العالم » والتي
لا نستطيع أن نفهم العالم عند الكندى بغير وقوفنا على رأى الكندى
بصدها • هذه الاصطلاحات أو ان شئت المفهومات قد تباينت الآراء
بصدها وكان للكندى رأيه الخاص الذى امتاز به عن فلاسفة اليونان
كما سنرى • ولا شك أن فهم رأى الكندى بشأن بعض « الأكيوان »
التي تلحق الاجسام الموجودة فى العالم من شأنه أن يجلى لنا موقف
الكندى الخاص بالعالم نفسه • فنحن حينما ندرك موقف الكندى من
فكرة المكان والزمان والحركة ومشكلة العلوية يصبح رأيه فى العالم ، بعد
ذلك ، واضحا ومتميزا • ولهذا حاولنا هنا قبل الخوض فى موقفه من
« العالم » أن نوضح رأيه بشئ من الإيجاز فى بعض هذه المفهومات
والاصطلاحات :

(١) الزمان :

فى رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » يعرف الكندى الزمان
بقوله أنه « مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء » (ص ١٦٧) • وفى
نفس الرسالة يعرف لنا الوقت بقوله أنه « نهاية الزمان المفروض للعمل » •
معنى هذا أن الوقت مندرج (متضمن) فى الزمان • أو ان شئت فقل أنه
فترة محددة من الزمان استغرقها « الكائن » أو الفاعل لإنجاز شئ ما •

أو هو فترة معينة يتحقق في خلالها فعل ما . لكن هذه الفترة نقتطعها —
بالوهم — من الزمان .

أما عن الزمان ذاته ، ففي التعريف السابق الذي أورده الكندي
يوضح لنا فيه أن الزمان مؤلف من أجزاء (لحظات) وذلك حينما ذكر قوله
« ... غير ثابتة الأجزاء » . ونحن نعلم أن الأجزاء التي يتكون منها
الزمان هي مجموعة « اللحظات » أو « الآتات » ، أو هي تلك التي نطلق
عليها « قبل » و « الآن » و « بعد » . وهذه هي الأجزاء الخاصة بالزمان .
وكل زمان يتكون من هذه الآتات . ونحن نعلم أن كل آن لا ينفصل عن
ما قبله ولا ينفصل أيضا عما بعده . أي أن الزمان متصل وليس منفصلا .
ذلك أن اللحظة الحاضرة نهاية لزمان مضى ومقدمة لزمان آت ، ولهذا
فإن الزمان متصل الآتات .

كذلك يشير التعريف الى أنه يصعب علينا ، ان لم يكن من المستحيل
أن نتصور زمانا بلا حركة . فالحركة عند الكندي ، كما هي عند أرسطو ،
ملازمة للزمان ، وهو بدوره ملازم لها . فحينما يقول الكندي في تعريفه
للزمان « انه مدة تعدها الحركة ... » فإنه يقصد من ذلك أن الحركة
الخاصة بالاجسام هي التي تكشف لنا عن جوهرية الزمان . والحركة —
كما أشرنا ، حركة جسم معين . والجسم مهما كبر حجمه أو صغر
محدود متناه ، ومن ثم فإن الزمان « مدة حركة الجسم » . انه
« الترمومتر » أو المقياس والمقياس الذي نقيس به حركة الجسم ، حيث
نقول : تحرك الآن أو تحرك قبل كذا وبعد كذا ... أو نقول : ان الحركة
استغرقت وقتا كبيرا ... كل ذلك يشير ويوضح ارتباط الزمان بالحركة
وأنه لا يوجد بدونها . انه يصعب علينا أن نتصور حركة تجري لا في زمان .
كما لا يقل صعوبة عن ذلك تصور زمان أجوف خال من الحركة أقصد خال
من جسم يتحرك .

وينتبه الكندي الى الفرق الحاسم بين التناهي بالفعل واللاتناهي

بالقوة . ويطبق ذلك على فكرته عن الزمان هنا . فعند الكندي «
« اللاتناهي » الخاص بالعالم ، أيا كانت طبيعته ، لا وجود له « بالفعل »
وانما يمكن أن يكون موجودا بالقوة أو بالوهم والتفيل . وهذا معناه
أن الزمان عند الكندي متناه محدود له بداية وله نهاية لانه حادث ، كما
أشرنا ، حدوث الأجسام .

يقول الكندي « ... فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً
بالقوة لا نهاية له . ومن ذلك الحركة والزمان . فاذ الذي لا نهاية له انما
هو في القوة . . فاما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما
قدمنا . واذ ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل
لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل أعني مدته . فان كان الزمان متناهياً ،
فان انية الجرم متناهية اذ الزمان ليس بموجود » (١)

أما ارتباط الزمان بالجرم أي بالحركة ، فان الكندي يصرح في هذا
الصدد بأنه « لا جرم بلا زمان ، لان الزمان هو عدد الحركة ، أعني
مدة تعددها الحركة فان كانت حركة كان زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن
زمان » (ص ١١٧) . وفي موضع آخر يقول فيلسوف العرب والاسلام
« ... ان كانت حركة كان جرم اضطرارا . وقد تقدم أن الزمان لا يسبق
الجرم اضطرارا اذ لا زمان الا بحركة ، واذ لا جرم الا وحركة ، ولا
حركة الا وجرم ولا جرم بلا مدة اذ المدة هي ما هو فيه هوية أعني ما
هو فيه هو ما هو . ولا مدة جرم الا وحركة اذ الجرم مع حركة أبدا كما
اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تعددها حركة الجرم اللازمة للجرم
أبدا . فالجرم لا يسبق الزمان أبدا . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق
بعضها بعضا أبدا » (ص ١١٩) .

الزمان اذن هو والحركة من الاشياء المتضايقة والتي اذا وجد الواحد
منهما لا بد وأن يوجد الآخر . أو بعبارة أخرى انك لا تستطيع أن تتصور

الواحد منهما الا اذا تصورت الآخر . هذا الرأى الذى ذهب اليه الكندى يشير من جهة أخرى الى أنه اذا كان ثمة موجود لا يتحرك أو لا يتحدد ويتجسد ويتعين ، فان هذا الموجود يمكن أن يكون عاليا على الزمان ومن ثم يكون غير كائن أو فاسد . بعبارة ثالثة: ان كل الكائنات المترمة المتمكنة كائنة فاسدة ، أما اذا جاز وجود موجود غير متمكن أو مترمن فانه من ثم يكون غير كائن أو فاسد .

هذا هو ما ذهب اليه الكندى في نظريته للألوهية . فإلله لا يتغير ولا يتحرك لانه خارج الزمان . ولان الزمان ، بمعنى ما ، مصدر للكون والفساد . وما دام الله خارجا عن الزمان ، فانه سبحانه ، من ثم ، لا يكون ولا يفسد . الله عند الكندى لا يتغير لان التغير يجرى في زمان ولا بد أن يخضع هذا التغير للزمان . ولما كان الله فوق الزمان فانه بالتالى لا يتغير . (أضف الى ذلك أن التغير يعنى من جملة ما يعنى الاستكمال ، والله من هذه الجهة لا يتغير لانه كامل ... الخ) .

ومن الأدلة التى يسوقها الكندى على تنهاى الزمان ، ومن ثم حدوثه وعدم أزليته ، ما ذهب اليه من أنه لو كان قبل كل زمان زمان الى غير نهاية ، ثم فرضنا في هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما استطعنا أن نصل الى هذه النقطة أبدا لاننا لن نستطيع أن نعبر أو نتجاوز الزمان اللامتناهى ، من حيث أن قبل هذه النقطة زمانا لا نهاية له .

أضف الى ذلك أن وجود هذه النقطة المعلومة التى افترضناها يتضمن أمرين متناقضين : أن يكون الزمان متناهما من جهة هذه النقطة المعلومة ، وأن يكون لا متناهما من الجهة الاولى ، جهة لا نهائيتها في الابتداء . وهذا يعنى أن يكون الزمان متناهما ولا متناهما . وهذا تناقض راجع الى خطأ الفرض الذى قام عليه ، وهو أن يكون الزمان لا متناهما .

ان وجود نقطة محدودة أو حد فاصل دليل قاطع على حدوث الزمان وعلى لا نهائيته . واذا كنا قد أوضحنا بعض الأدلة التى ساقها

الكندى على تأكيد الوجود الالهي وعلى تأكيد القول بحدوث العالم . فان هذه الأدلة يمكن أن تستخدم هنا ، بطريقة أو أخرى ، لكي نستدل منها على حدوث الزمان . ذلك أن هذا الحدث مرتبط بحدوث العالم الذي يستند بدوره الى القول بوجود خالق محدث لهذا العالم . لان الزمان ، كما أكدنا في غير موضع ، مرتبط بالجسم ، مرتبط بالحركة . وما دام الجسم حادثا بعد أن لم يكن ، وجب أن يكون الزمان بدوره حادثا بعد أن لم يكن .

يقول الكندى في معرض استدلاله على حدوث الزمان وبيان تنافيه سواء في الحاضر والماضي : « ان قبل كل فصل من الزمان فصلا الى ان تنتهي الى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعني الى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك .

فان أمكن ذلك فان خلف كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية . فاذن لا ينتهي الى زمن مفروض أبدا ، لان من لا نهاية في المقدمة الى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعدا في الأزمنة الى ما لا نهاية له .

وان كان من لا نهاية الى زمن محدود معلوم ، فان من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية له من الزمان معلوما .

فيكون إذن لا متناه متناها وهذا خلف لا يمكن .

وأیضا ان كان لا ينتهي الى الزمان المحدود حتى ينتهي الى زمن قبله ولا الى الذي قبله حتى ينتهي الى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتی على آخرها ، فانه لا يقطع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى ينتهي الى زمن محدود بته — والانتها الى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطرارا . فليس مدة الجرم بلا نهاية » (ص ١٢١ — ١٢٢) .

(ب) الحركة :

يعرف الكندي الحركة بقوله انها « تبدل حال الذات » (١) . وكان الكندي قد ربط ربطا وثيقا هنا بين التغير وبين الحركة . لان التغير لا يمكن أن يتم بغير حركة . وهذا هو معنى قوله ان الحركة تغير حال الذات من حال الى حال . فحدوث صفات للذات أو زوال صفات عنها لا يتم الا بالحركة . بل أن حدوث الموجودات ذاتها وفسادها أمر لا يتم الا عن طريق الحركة . وقد أشرنا الى أن فيلسوفنا يربط دائما بين وجود الجسم وبين الحركة والزمان . وهو يرى أن هذه المفاهيم الثلاثة لا يسبق بعضها بعضا في الوجود . وهو لا يتيصور حركة بغير جسم وزمان ، كما أنه لا يتصور زمنا بغير حركة وجسم . وهو من جهة ثالثة يرفض القول بوجود جسم دون حركة وزمان « فان لم يكن حركة ، فليس موجودا مدة ولا حركة ، وان لم يكن حركة ولا زمان فلا شيء » من . . . الى ، وان لم يكن . . . من . . . الى فلا مدة ، وان لم يكن مدة فلا جرم ، لان الجرم في مدة من ، لانه وان لم يكن ولا الآن واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية ، فان لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم . فانز الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا » (١) .

الحركة اذن مرتبطة عند الكندي بالاجسام . وهذه الاجسام تتميز بتمايز حركاتها . وهنا يذهب الكندي الى ما ذهب اليه ارسطو من قبل من تقسيم للحركات ، حيث ذكر أنها أربع :

١ — الحركة المكانية ، وهي تغيير الجسم مكانه أو انتقاله من موضع الى موضع آخر . وتسمى هذه الحركة أيضا بـ « حركة النقل » .

٢ — الربو والاضمحلال : أو أن شئت الزيادة والنقص . وهي

حركة تتضمن : أما زيادة أجزاء الجسم ومن ثم حجمه ومساحته أو نقصا يحدث في الجسم أو فسادا يطرأ عليه •

ومعلوم أن حركة الربو والاضمحلال هذه يرتبط بها اتساع المكان أو ضيقه • لان الزيادة في الجرم تقتضى الزيادة في الموضع الذى يحل فيه هذا الجسم والعكس بالعكس •

٣ — وهناك حركة الاستحالة ، وهى تلك الحركة التى يترتب عليها التغير في الكيف مقابل التغير في الكم ، كما هو الحال في الحركة السابقة . وهذه الحركة تعنى أن يخلع الموجود بعض صفاته ويتصف بصفات أخرى جديدة • وتتأوب الصفات على الذات لا يتم بغير هذه الحركة ، حركة الاستحالة •

٤ — أما الحركة الرابعة والاخيرة فهى حركة « الكون والفساد » أو « الوجود والعدم » • فمن خلال هذه الحركة تندثر بعض الموجودات أو الاعيان وتنشأ موجودات أخرى • فالوجود والعدم ، أو الایجاد والاحداث ، والفساد أو الافناء ، مر لا يتم الا بهذه الحركة • معنى هذا أن هذه الحركة تتعلق بفساد الموجود ذاته وتغص صفاته الجوهرية أو الاساسية والتى هو ما هو بها ، ليتحول الى شىء آخر مغاير تماما لجوهره الاول •

يقول الكندي « ... والحركة انما هى حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة والام تكن حركة • والحركة هى تبدل ما ، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هى الحركة المكانية • وتبدل المكان الذى ينتهى اليه الجرم بنهاياته اما بالقرب من مركزه واما بالبعد منه هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كیفياته المحمولة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد » (١) •

(١) ص ١١٦ — ١١٧ ، من رسالته في مائیه ما لا يمكن أن يكون لانهاية له وراجع أيضا ص ١١١ •

هذه هي أنواع الحركات عند الكندي • وواضح أنه قد تابع في هذا النصد الفكر الارسطي • وهو أيضا بحديثه عن فكرة الحركة إنما يتناولها على ضوء مفهوم « القوة » و « الفعل » الارسطيين • لأن ما بالقوة لا يمكن أن يخرج الى حيز الوجود أو يتحقق الا عن طريق الحركة • فالبذرة لكي تصبح شجرة أو نباتا ، أى لكي تحقق امكانياتها ، فانها لا تفعل ذلك الا عن طريق الحركة • كما أن الشيء الموجود بالفعل لا يمكن أن يفسد أو يندثر ويذول الا عن طريق الحركة أيضا • وغنى عن البيان أن الكندي هنا لم يتابع أرسطو متابعة عمياء ، ولم يوافق موافقة تامة على كل ما ذهب اليه • بل أن الكندي لم يكن يشعر بأنه مقلد لأرسطو ولا لغيره من فلاسفة اليونان • أنه وقف منه موقف الفاحص الباحث المدقق ، الذى له حرية القبول والرفض لهذا وذلك • أنه وقف منه موقف الناقد الذى يجرى اختبارا دقيقا للمذهب قبل قبوله أو رفضه • فلهذا نجد أنه وإن كان قد تابع أرسطو فيما ذهب اليه هذا الاخير من ارتباط الحركة بالزمان الا أنه لم ينته من ذلك — كما انتهى أرسطو — الى القول بقدم الحركة وقدم الزمان •

لقد أشرنا الى أن الكندي يرى حدوث الزمان • وهو أيضا يرى حدوث الحركة • ذلك أن الأدلة التى قامت على أن الزمان حادث تقوم هنا أيضا — كحجة عقلية — على أن الحركة أيضا حادثة ، لأن الحركة لا توجد إلا بالزمان • فإذا كان الزمان الملازم للحركة حادثا ، وجب أن تكون الحركة — والتى لا وجود لها الا بالزمان — حادثة أيضا • الحركة إذن حادثة عند الكندي • وهو هنا يرفض ما ذهب اليه المعلم الاول من القول بقدمها • لقد ذهب أرسطو الى أن لكل حركة محركا ، وإلى أن كل حركة تسبقها حركة أخرى ••• وهكذا حتى نصل الى الحركة الاولى • وكان من الواجب على أرسطو — وهو الفيلسوف العقلى جدا — أن يقول بأن هذه الحركة الاولى ينبغى أن تكون حادثة عن محركها الاول • لكن أرسطو تحت تأثير الوهم أو شوشرة الخيال ، لم يستطع القول بالابتداء سواء فى الزمان والحركة والجرم • ومن ينظر الى مذهب أرسطو فى هذا (م ١٠ — الفلسفة الاسلامية)

الصدد يجد به ثغرات يمكن أن تدمر المذهب من أساسه • لان المرء لا يفهم من القول بوجود حركة أولى إلا على ضوء الحدوث ، حدوث الحركة • أما أن يقول أرسطو بوجود حركة أولى ويقدم هذه الحركة فأمر يدل على الاضطراب المذهبي • ومهما حاول أرسطو حل ذلك عن طريق القول بأن الحركة الدائرية هي أكمل الحركات وأقدمها •• فان السؤال أيضا ما يزال قائما من جهة أن الحركة تقتضى السكون ، والسكون يقتضى الحركة ، وهما معا يقتضيان محركا مبدئيا لهما • هنا يذكر فيلسوف العرب والاسلام أنه ينبغي للمرء ، لكي نفسر وجود الزمان الآن (أى الحادث) ، ولكي نفسر وجود نهاية للحركة من جهة حدوث الموجودات (الآن) وفنائها ينبغي ، لكي نفسر ذلك ، أن نرجع كل حركة الى سكون قبلها والسكون لا بد أن تسبقه حركة ••• وهكذا تمتد السلسلة الى نهاية معلومة ، تنتهى الى نقطة ابتداء معينة ، لان عبور اللاتناهي مستحيل • لهذا وجب التسليم بوجود نقطة انطلاق ، أو ان شئت ابداع ، لكل من الزمان والحركة الأمر الذي يؤكد وجود المبدع الأول والمحرك الأول مؤسس الاليسات عن ليس على حد تعبير فيلسوفنا •

(ج) الجرم :

حد الكندي « الجرم » بقوله : انه « ما له ثلاثة أبعاد » (١) • ويفضل الكندي دائما استخدام لفظ الجرم للدلالة على الجسم • فالجسم عند الكندي لا بد أن يكون متصفا بالطول والعرض والعمق • أى أن أى شئ من الاشياء ان لم يكن متصفا بهذه الابعاد الثلاثة ما صح أن يكون جسما •

يقول الكندي (٢) : ان قولنا عظيم انما نعنى به أحد ثلاثة أشياء :

(١) ص ١٦٥ من رسالته في حدود الاشياء ورسومها •

(٢) من رسالته : في ايضاح نظامي جرم العالم ص ١٨٧ •

أما ما له طول فقط أعني به الخط ، وأما ما له طول وعرض فقط ، أعني به السطح ، وأما ما له طول وعرض وعمق أعني به الجرم .

وعلى ضوء هذا التعريف يذهب الكندي إلى أن أجسام هذا العالم ، أو ان شئت جواهره المادية ، لأبد أن تكون محدودة في الحجم سواء كبر هذا الحجم أو صغر . أى أن فكرة اللاتناهي تتعارض مع كون الموجود جسماً . ولعل هذا أيضاً من جملة الأسباب التي حرص الكندي على تأكيدها في بيان أن الله ليس جرمًا بأى معنى من معانى الأجرام .

والجرم عند الكندي يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات . بالفعل . والحركة الخاصة بالأجرام ليست إلا محاولة يسعى من خلالها الجرم لكي يحقق انيئته بالفعل ، لكي يصير ما لديه بالقوة موجوداً ومنتقلاً بالفعل . ان الحركة ، بمعنى ما ، تعنى الكمال والتمام الذى لا يتحقق الا من خلال الحركة .

والجرم عند الكندي يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات . هذه الذرات محصورة محدودة في عددها . وهى لا تقبل القسمة إلى ما لا يتناهى . فعند الكندي أن الجسم ينحل إلى مجموعة من الأجزاء متناهية في الصغر والحجم . ويميز الكندي — كمادة أرسطو — بين التقسيم بالقوة وبين التقسيم بالفعل . فالجسم ينقسم بالفعل إلى مجموعة من الأجزاء والذرات التى تقف عند حد معين بعده لا يجوز أن ينقسم . وبهذا المعنى ينحل الجسم إلى عدد محدود من الأجزاء . أما من جهة التقسيم بالقوة فإن الكندي يذهب إلى أن كل جزء (ذرة) من أجزاء الجرم يمكن أن ينقسم بالقوة إلى ما لا يتناهى . لأن كل جزء يمكن أن ينقسم إلى نصفين وكل نصف إلى نصفين آخرين ... الخ أى أن القسمة بالوهم والقوة لا تقف عند حد معين .

يقول الكندي « فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول في

الجرم بالفعل فمتناه أيضا اذ الجرم متناه فـجـرم الكل متناه ، وكل محمول فيه بعده أيضا • واذ جرم الكل ممكن أن يـزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما — فانه لا نهاية في التزايد من جهة الامكان — فهو بالقوة بلا نهاية ، اذ القوة ليست شيئا غير الامكان • أعنى أن يكون الشيء المـقـول هو بالقوة • فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له ، ومن ذلك الحركة والزمان • فاذا الذي لا نهاية له انما هو في القوة — فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له كما قدمنا • واذ ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له • والزمان زمان جرم الكل • أعنى مدته • فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود (١) •

والجـرم ما دام محدودا فانه متناه • والمتناهي عند فيلسوفنا صفة من الصفات الاساسية التي تدل على حدوث الاجسام • فكل الاجسام المتناهية حادثة : لها بداية ولها نهاية • ان الجرم يتغير من حال الى حال آخر سواء في الكم والكيف • وهذا التغير من شأنه أن يؤدي في النهاية الى فساد الجرم ذاته وتغير جوهره (عن طريق حركة الكون والفساد) •

ونحن نعلم أن الكندي قد ربط بين الزمان والحركة من جهة ، وبين الجرم من جهة أخرى • وقد برهننا من قبل على حدوث الزمان وأكدنا القول ببدايته • وما دام الزمان زمان الأجرام اذن وجب حدوث هذه الأجرام ذاتها • ان الزمان مرتبط بوجود الحركة التي هي ، بمعنى ما ، الأجسام • وما دام الزمان الحادث مقدار الحركة ، وما دامت الحركة حركة جرم محدود اذن وجب حدوث الكل : الجرم والحركة والزمان • يقول الكندي : « ان الزمان لا يسبق الحركة • فالزمان لا يسبق الجرم

اضطرابا اذ لا زمان الا بحركة واذ لا جرم الا وحركة ولا حركة الا
وجرم ، ولا جرم بلا مدة ، اذ المدة هي ما هو فيه هوية ، أعنى ما هو
فيه هو ما هو ، ولا مدة جرم الا وحركة ، اذ الجرم مع الحركة أبدا
كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تمدها حركة الجرم
اللازمة للجرم أبدا . فالجرم لا يسبق الزمان أبدا . فالجرم والحركة
والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا^(١) .

والجرم من حيث أنه جوهر مادي قائم بذاته تحمل عليه الصفات ،
أو حامل للصفات . وهذه الصفات بعضها أساس لكون الجرم جرمًا
(الأبعاد الثلاثة مثلا) وبعضها ثانوي وهذه هي الأعراض أو ان شئت
الخصائص العارضة .

أما دليل الكندي على تنهاى الاجسام ، فقد أشرنا اليه في حديثنا
عن اثبات وجود الله ، وأنه محدث للعالم . ولا بأس من أن نشير الى
حدوث الجرم من واقع نصوص الكندي نفسه :

يبينى الكندي رأيه فى تنهاى الأجرام على مقدمات ، ثم يستخلص
منها النتيجة التى يسعى اليها . أما المقدمات فهى :

(أ) الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض
متساوية .

(ب) اذ زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس
لها صارت غير متساوية .

(ج) أنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما
أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعضه .

(د) الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية(١) .

هذه هي المقدمات التي ذكرها الكندي لبيان أن الجرم لا بد أن يكون متناهيا ، وهنا يقول : اننا اذا أخذنا جزءا من هذا الجسم الذي فرضنا أنه لا متناه لكان الباقي الذي أخذنا هذا الجزء منه اما متناهيا وهذا هو المطلوب • أو أن يكون الباقي لا متناهيا • وهنا نجد أننا اذا أضفنا اليه الجزء الذي اقتطعناه منه لكان الكل لا متناهيا • وهذا معناه وجود لا متناه أكبر من لا متناه آخر • وهذا أمر يناقض نفسه • وعلى ذلك فان جرم العالم متناه بالضرورة • يقول الكندي في هذا الصدد ما نصه « انه ان أمكن أن يكون جرم لا نهاية له فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه •• ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات • فان كان جرما لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود فاما ان يكون اذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهيا أو لا متناهيا • فان كان متناهيا فان جملتها جميعا متناهية • لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية • فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن •

وان كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو اذا زيد عليه أيضا ما لا نهاية له ، فانه يعود كماله الاولى • وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما الى الآخر ، فانهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا • فالذي لا نهاية له والمحدود الزيد عليه جميعا أعظم من الذي لا نهاية له وحده • وهما جميعا لا نهاية لهما • فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له اخذ •

وقد أوضحنا ، فيما قدمنا ، أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ، وأن كل عظمين متجانسين — ليس أحدهما

أعظم من الآخر — متساويان • وقد تبين أنه لا مساو له ، فهو مساو في العظم له لا مساو في العظم له — وهذا خلف لا يمكن • فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له • فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له • فجرم الكل إذن متناه وكل جرم يحصره الكل متنام (*) •

لقد كان من الضرورة بمكان أن يسعى للكندی الى البرهنة العقلية على تنهاى الجرم ، ومن ثم حدوثه • لأن ذلك أمر أقرته العقيدة الاسلامية وهى تلك العقيدة التى آمن بها الكندی باعتباره فيلسوفا وباعتباره مسلما • فمن شأن القول بحدوث الجسم وتنهايه أن يؤكد الفاعلية الالهية والابداع الالهى • من شأنه أن يبين أن الله هو المخترع لكل هذه الموجودات والمشئ لها • أضف الى ذلك أن فكرة الغلم الالهى تتنافى وفكرة لا نهائية الأجرام • فاذا كان الجرم لا نهائيا فأنى للعلم الالهى أن يحيط به •

إن الكندی بموقفه من فكرة الزمان والحركة والجرم انما برهن على أنه فيلسوف من طراز رفيع عال ، حيث وقف وقفة واعية على الفلسفة اليونانية وبين ما لها وما عليها • كما أنه أدرك أيضا النزعة العقلية الموجودة في النص الدينى ، وأدرك أن هذا الدين يحث العقل الإنسانى ويطلب من المسلم أن يكون مؤمنا ايمانا عقليا راسخا • ولقد وجد الكندی أن ليس ثمة تعارض بين منطق الوحي وبين منطق العقل في هذا الصدد • ولهذا فإنه أخذ من الفلسفة اليونانية ما اعتقد أنه يتفق مع الدين الاسلامى • وقد رفض — في نفس الوقت — الآراء اليونانية التى وجد أنها تتعارض مع منطق عقله ذاته ومع منطق الدين الاسلامى الذى آمن به الكندی ايمانا عقليا • لقد آمن بتساوق ومعية الحركة والزمان والجرم في الوجود ، لكنه رفض أزلية أى منهما أو أبدية • لقد آمن الكندی بأن الله وحده أزلى وما عداه فحادث • وعلى ضوء هذا الايمان تناول مشاكله الفيلسوفية وقدم الحلول لها •

د - العلة :

ترتبط فكرة (العلية) بفكرة العالم والطبيعة ارتباطا وثيقا . بل ان المتكلمين المسلمين قد اعتمدوا على هذه الفكرة لبيان الفاعلية الالهية وبيان أن الكون كله في حاجة الى « علة » . فاعلة له من حيث أن الحلال لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية .

ثم ان فكرة العلية تعد فكرة هامة أيضا من جهة أن القائلين بالضرورة والحتمية الصارمة في هذا العالم انما يعتمدون في قولهم هذا على الارتباط الحتمى بين العلة والمعلول وبين السبب والنتيجة وبين الفعل والانفعال . فعندهم نجد أنه لا شئ يحدث عبثا ولا شئ يخضع للصدفة أو الاتفاق . فكل شئ بقضاء وكل شئ بقدر .

ونحن نعلم أن الفلسفة اليونانية قد تعرضت لمشكلة العلية وناقشتها خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم سواء في ذلك الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط والفلاسفة التاليين لسقراط أمثال أفلاطون وأرسطو وجماعة الرواقية والأبيقورية .

ولقد كانت السمة الغالبة على فلسفة هؤلاء الحكماء (وخاصة أرسطو والرواقية والأبيقورية) أن الكون يخضع لضرورة حتمية ، وأن القانون الطبيعى قانون كلى ثابت أزلى لا يتغير ولا يتبدل ، وأن الخروج على هذه القوانين أو عدم التكيف معها يسبب للإنسان ألما لا حد له . ولقد انتهت الرواقية والأبيقورية الى أن نادتا بـ « الأبائيا » أو « الأثراكسيا » كسعار يدل على أنه طالما أننا لن نستطيع أن نغير من العالم البرانى شيئا ، فينبغى لنا أن نعود الى أنفسنا ففهيها وحدها يمكن أن ننشئ الطمأنينة الداخلية . ولا ننسى أن شعار الرواقية الشهير هو « عش على وفاق مع الطبيعة ، مع العالم البرانى » ...

والكندى بتناوله لفكرة العلية قد أفاد بلا شك من الفلسفة اليونانية

الى جانب أنه قد وضع في حساباته موقف الدين الاسلامي عبر معالجته هذه الفكرة . فالكندى كرجل عاقل ، أقصد كفيلسوف ، لم يكن بوسعهم أن ينكر اطراد الحوادث في الطبيعة ، ولم يكن بوسعهم أن ينكر أن العالم يسير على قانون ثابت . لكن الكندى ، من جهة أخرى ، ومن خلال نظره في النص الديني ومن خلال مشاهداته لبعض حوادث الطبيعة ، لم يستطع الجزم بأن هذا الاطراد دائم ومن الأزل وإلى الأبد . فثمّة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أن يقول انها حادثة بالصدفة أو أنها مستثناء من قانون العالم المطرد . . . أريد أن أقول : ان الكندى حاول أن يجمع بين امكانية التدخل الالهي والرعاية والعناية الالهية وبين سير الطبيعة أو العالم وخضوعه لقانون كلى شامل . ومن هنا كان موقفه الذي لا يقلل من القدرة الالهية الشاملة من جهة وكان موقفه أيضا من العالم الذي لم ييسع الى سلب موجوداته خصائصها وطبائعها ، من جهة أخرى .

على ضوء ذلك يميز الكندى بين العلة الاولى عنده وبين ما عداها من علل . فالعلة الاولى عنده ليست داخل العالم وليست قسما منه ، ولا موجودا من موجوداته . لم تكن حالة فيه ولا ينبغي لها أن تحل فيه . هذه العلة الاولى كانت قبل العالم وستظل موجودة بعد العالم . هذه العلة كان عنها العالم ، ولولا وجودها الأزلّي الخالد ما وجد هذا العالم . وبعبارة أخرى لو فرض وارتفعت العلة الأولى لارتفع العالم كله .

هذه العلة الأولى عند الكندى هي المبدعة لكل عن لا شيء ، والمصورة هذا العالم على الصورة التي هو عليها . وباختصار فإن العلة الاولى عند الكندى هي الله .

يقول الكندى في حده للعلة الأولى انها « مبدعة » غاعلة ، متممة

الكل غير متحركة (١) . العلة الأولى اذن أوجدت الاشياء من العدم وهى
المفاعل الحقيقى لكل الموجودات ، وما عداها فيسمى بهذه التسمية مجازا
لا حقيقة . ثم ان الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات انما يستمد
من هذه العلة الأولى . ولا شك أن هذه العلة الأولى ليست متحركة ،
لأن الحركة من سمات الموجودات المحدودة المتناهية الفاقصة التى تسعى
الى تمام ذواتها . وما دامت العلة الأولى كاملة من حيث أنها كلها وجود
بالفعل ليس فيه شئ بالقوة ، فانها لا تتحرك ولا ينبغى لها أن تتحرك .
هذا بالإضافة الى أن العلة الأولى عالية على الزمان . ولهذا فانها ، كما
ذكرنا ، لا تكون ولا تفسد ، أى لا تتحرك ، لأن الحركة من سمة
الموجودات الممكنة المترتبة . الخ .

هذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية ، الأمر الذى يبين أنها
ليست معلولة لعلة أخرى غيرها . يقول الكندى فى هذا الصدد « ان
الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج
فى قوامه الى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا علة له ، وما
لا علة له فدائم أبدا » (٢) .

أما بشأن العلل الأخرى وتقسيم الكندى لها فانه قد أفاد من
أرسطو فى هذا الصدد بشكل واضح . فالكندى قد تابع أرسطو فى
تقسيمه الرباعى للعلل : فثمة علة مادية وأخرى صورية وثالثة فاعلة
ورابعة غائية .

يقول الكندى « ... انا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية
أن العلل الطبيعية اما أن تكون : عنصرية ، واما صورية واما فاعلة واما
تمامية .

(١) من ١٦٥ — فى حدود الاشياء .

(٢) من ١٦٩ من حدود الاشياء ورسومها .

١ — وأعنى بالعنصرية عنصر الشيء الذى منه يكون الشيء كالذهب الذى هو عنصر الدينار — الذى منه كون الدينار — (العلة المسادية) •

٢ — وأعنى بالصورة صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار •

٣ — وأعنى بالفاعلة صانع الدينار الذى وحد صورة الدينار بالذهب •

٤ — وأعنى بالتامة ما له أحد الصانع صورة الدينار بالذهب التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب •

فإذا كانت الملل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع الملل ، فإن علل كون كل كائن وفساد كل فاسد هى هذه الأربع الملل التى ذكرنا (١) •

والكندى ، شأنه شأن أرسطو ، يوحد بين علتين : الفاعلة والغائية من حيث أن من يصنع شيئاً ما فإنما يصنعه لغاية معينة • فالعلة التامة موجودة مع العلة الفاعلة وليست منفصلة عنها • بل أن العلة التامة أو الغائية كثيراً ما تكون هى المحرك والدافع لكى تقوم العلة الفاعلة بفعلها • أى أنها كثيراً ما تجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين • يقول الكندى « فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا ، فهى مطلوبنا وبوجدانها انما نجد العلة التامة ، لأن التامة إما أن تكون فوق العلة الفاعلة أعنى ملجئة له الى الفعل أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها » (٢) •

بل ان الكندى قد نص على أنه اذا لم توجد الفاعلة فلن توجد من ثم علة تامة ، لأن هذه لا تتحقق الا عن طريق الفاعل •

(١) ص ٢١٧ — ٢١٨ ، فى علة الكون والفساد •

(٢) ص ٢١٨ فى علة الكون والفساد •

ويميز الكندي في هذا الصدد بين العلة الفاعلة المباشرة وبين العلة الغير مباشرة • أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة وبين العلة الفاعلة البعيدة على حد تعبيره • ويضرب لنا مثلا في هذا الصدد هو « رامى السهم » الذى يقتل شخصا • فان رامى السهم هو العلة البعيدة الفاعلة للقتل ، أما العلة القريبة للقتل هنا فهي السهم •

ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة تلك المدرسة التى انتسب اليها الكندي فترة من الزمن) تحت مشكلة « التولد » وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن الثواب والعقاب ، تتضمن مسؤولية الانسان عن فعله • أنها تتضمن مشكلة الحرية •

وأغلب الظن أن الكندي كان من أنصار الرأى القائل بأن الانسان مسئول مسؤولية كاملة (كفاعل) عن كل الأفعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وأرادته واختياره • أما تلك التى لا يدخل للانسان فيها ، أو التى لم يسع إليها ، فلا ينبغي أن يسأل أو يحاسب عليها • ولهذا فان مسؤولية الانسان في المثال الذى ساقه لنا الكندي والخاص برامى السهم يعد مسئولا مسؤولية كاملة لأنه إنما قذف السهم بإرادته وعلمه • وهو يدرك بلا شك أن السهم يمكن أن يقتل الانسان • هذا من جهة • ومن جهة أخرى ، فلا يصح أن ننسب للجماذير فعلا ومن ثم لا ينبغي أن نحاسب أو « نلوم » السهم لقتله هذا أو ذاك • لأن السهم وسيلة في يد العلة الفاعلة تفعل بها ما تشاء • أن رامى السهم كان بوسعه أن لا يرميه أو يقذفه • ولهذا فان قذف السهم إنما هو نابع من ارادة الانسان • ومن هنا تكمن مسؤوليته عن ذلك ، لأنه حيثما توجد الارادة توجد الحرية ، وبوجود الحرية توجد المسؤولية •

العلة المادية والعلة الصورية :

أما عن العلتين الأخريتين : المادية والصورية ، فان موقف الكندي

منهما واضح • فهو يذهب الى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة ، بين العلة المادية والعلة الصورية • فعنده — كما هو الحال عند أرسطو — نجد أن المادة لا تتفضل البتة عن الصورة بحيث نستطيع القول : أن تجد صورة الا وهي مصنوعة ، ولن تجد مادة الا وهي مصورة • فالمادة لا بد أن يكون لها شكل ما أى صورة ما • هنا نجد أن الصورة والمادة متضايقتان ، بحيث لا توجد الواحدة الا اذا وجدت الاخرى • وهذا معناه — فيما يتعلق بمشكلة العلية هنا — أن العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية • فالعلة الصورية لا تتجلى الا من خلال المادة • والعلة المادية تتوج عن طريق العلة الصورية • ومن المسلم به أن العلة المادية هي عنصر الشيء وطينته • أما الصورية فهي الشكل الخاص بهذا العنصر أو ذاك • يقول الكندي « أعنى بالعنصرية عنصر الشيء الذى منه يكون الشيء كالذهب الذى هو عنصر الدينار الذى منه كون الدينار • وأعنى بالصورة صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار » (١) •

والكندي يرى أن العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا من جهة أنها دليل على كونه وفساده • فهو يرى أن كل كائن دخلته المادة أو تكون منها ، فإن هذا الكائن فاسد ضرورة • أن العنصر هو الموضوع الذى يجرى عليه الكون والفساد • هو الموضوع الذى تعتوره الصورة • وفساد الكائن يعنى فساد الصورة وتحلل المادة الحاملة لها • ولهذا فإن كل الكائنات التى ليس لها عنصر فاسدة « أن كل كائن هوى عنصر ما ، فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد علة عنصرية له عنصر لم يكن ولم يفسد لأنه لا بد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه التكون والفساد • وأما العلة الصورية فصورتها التى باتحادها بعنصره كان الكائن منها أو بمفارقة عنصره كان الفساد منها » (٢) •

(١) ص ٢١٧ من الإبانة من العلة الفاعلة للكون والفساد •

(٢) ص ٢١٨ من الإبانة من العلة الفاعلة •

حدوث العالم :

كان لا بد للكندى باعتباره فيلسوفا اسلاميا أن يتعرض لمشكلة العالم . ذلك أن هذه المشكلة قد ناقشتها من قبل الفلسفة اليونانية وغيرها من ثقافات وقف عليها الكندى كما أن الدين الاسلامى (الجديد) وهو ذلك الدين الذى اعتنقه فيلسوفنا وآمن به ، قد قدم تصورا واضحا عن هذا العالم . ولقد أدرك الكندى منذ بداية الامر أن هناك اختلافات جوهرية وأساسية بين تصوير القرآن للعالم وبين تصور الفلسفة اليونانية لهذا العالم . لهذا سعى الكندى الى تعقل فكرة العالم فى القرآن وتقديمها بصورة عقلية برهانية الى المثقف العربى والاسلامى حتى يقف على منطق دينه الجديد ، ولكى يستطيع من جهة أخرى ، أن يرد على التيارات الثقافية المتباينة والتي كانت تقف بالمرصاد للدين الاسلامى .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من كلامنا السابق هنا ان الكندى قصد رفض جملة وتفصيلا الفلسفة اليونانية أو أنه قرر أن الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى اختلاف كلى أو يرفضه . هذا أمر يرفضه الكندى ، لانه يرى أن ثمة أوجه شبه بين الفلسفة اليونانية وبين الدين الاسلامى بشأن بعض المسائل ، لكن هناك — بلا شك وكما أشرنا — اختلافات جوهرية وأساسية . بعبارة أخرى : ان الفلسفة اليونانية قد أصابت قدرا من الحقيقة ، وفى هذا القدر من الحقيقة (الذى أصابته الفلسفة اليونانية) تلتقى بالدين الاسلامى ويتفق معها .

تناهى جرم العالم وحدوثه :

آمن الكندى ، كما قلنا ، بالدين الاسلامى ومن ثم فانه قد آمن (عقليا بطبيعة الحال) بتناول القرآن مشكلة العالم وحله نها . وهنا فى بداية حديث الكندى عن العالم يقدم لنا تحليلا مفصلا عن مفهوم « الازلى » حتى ينتهى منه الى أن العالم لا ينبغي أن يكون ازليا .

فعنده أن الله وحده هو الأزلي وأن ما عداه حادث • يقول «الكندى»:
« أن الأزلي هو الذي لم يجب ليس هو مطلقا ، فالأزلي لا قبل كونيا لهويته
فالأزلي هو لا قواحه من غيره ، فالأزلي لا علة له ، فالأزلي لا موضوع
له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب — أعنى ما من أجله كان • لان العلة
المقدمة ليست غير هذه» (١) •

ويستطرد الكندى في بيان معنى الأزلي فيذكر أنه لا يكتمل لانه دائما
كامل تام بذاته ، والأزلي هو الذي لا يقوم بغيره بل يقوم بذاته
والأزلي لا يتغير ، لان التغير اما تحول نحو الكمال أو نحو النقص •
والأزلي لا يتغير لانه تام ، والأزلي عال على الزمان لان كل الموجودات
المتزمنة حادثة فانية الخ •

واضح اذن أنه ليس ثمة موجود أزلي الا الله وحده وما عداه
فحادث متناه • الله ليس متزمنًا وليس متمكنًا وما عداه فمتزمن متمكن
الله فاعل وغيره منفعل ، الله علة تامة وغيره معلول له ، الله تام وغيره
يستمد منه سبحانه التمام والكمال ... الخ • الكندى اذن يقرر أن العالم
ليس أزليا وانما هو حادث متناه • وهو هنا يسوق عدة أدلة يدعم بها
رأيه •

١ — العالم بمثابة جرم كبير • وهذا الجرم يتألف عند الكندى من
أجناس وأنواع وكل جنس ونوع محصور محدود متناه • ولما كان العالم
مؤلّفا من مجموعة الاجناس هذه المتناهية ... اذن العالم في جملته متناه
حادث •

٢ — الدليل الثانى الذى يسوقه الكندى على تنهاى العالم ، ومن ثم
حدوثه فهو دليل هندسى يعتمد على مقدمات يصعب على المرء أن يشكك
في صحتها • وهذه المقدمات هي :

(أ) كل الاجسام التي ليس بعضها أكبر من بعضها الآخر متساوية.

(ب) وكل الاجسام المتساوية ينبغي أن تكون الابعاد التي بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) كل جسم له نهاية لا ينبغي أن يقال عنه انه لا نهاية له .

(د) الاجسام المتساوية اذا زيد على جسم منها جسم آخر كان أكبر من حجمه عن ذى قبل ، ومن ثم كان أكبر من الاجسام التي كان من قبل مساويا لها .

(هـ) الاجسام المتساوية مهما كان عظمها اذا جمعت مما كان الناجم عن اجتماعها جسم متناه . بمقابلة أخرى ان مجموع الاجسام المتناهية ينبغي أن يكون في النهاية متناهيا .

بناء على هذه المقدمات يذهب الكندي الى القول بأنه من المستحيل أن يكون جرم العالم لا متناهيا ، لانه لا يصح أن يكون هناك لا متناه أكبر أو أصغر من لا متناه آخر . ذلك أن فكرة اللاتناهي عالية على الكم . فكل ما له كم لا بد أن يكون متناهيا ، وما لا يتناهي فلا كم له . ولما كان جرم هذا العالم بمثابة مجموع كميات ... اذن العالم في جملة متناه .

يقول الكندي « ان من المقدمات الاولى الحقيقية المعقولة بلا توسط :

(أ) أن كل الاجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية .

(ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الاجرام المتساوية اذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهي العظم اذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم . وهذا واجب أيضا في كل عظم وفي كل ذى عظم .

(و) وأن الاصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه .

فان كان جرم لا نهاية له فانه اذا فصل منه جرم متناهي العظم فان الباقي منه : اما أن يكون متناهي العظم واما لا متناهي العظم . فان كان الباقي منه متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه الموصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي العظم ، والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء لا متناهي العظم . فهو اذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .

وان كان الباقي لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له . فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر الشئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه . فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه وان كان بعده فهو بعد بعضه . فأصغرهما مساو بعض أعظمهما . والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما اذن ذوا نهايات ، لأن الاجرام المتساوية التي ليست متشابهة ، هي التي يعدها جرم واحد عددا واحدا وتخلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معاً ، فهما متناهيان . فالذي لا نهاية له الاصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن . فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئا وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وجده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا . فالجزء مثل الكل ، هذا خلف لا يمكن .
(م ١٢ - الفلسفة الاسلامية)

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له • وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية له بالفعل » (١) •

٣ — ونستطيع أن نعرض الدليل السابق بصورة أخرى عن طريق برهان الخلف • بمعنى أننا سوف نفترض أن العالم لا متناه • وسوف يؤدي بنا هذا الفرض الى الوقوع في التناقض الامر الذي يشير الى خطأ الفرض الذي وضعناه في البداية وأدى الى ذلك ألا وهو أن العالم لا متناه •

يقول الكندي : لنفرض أن جسم هذا العالم لا نهاية له ، ثم فصلنا من هذا الجسم الذي لا نهاية له جزءاً معيناً ، ثم أعدناه اليه • في هذه الحالة نحن أمام احتمالين بصدد الجزء الباقي •

(١) اما أن يكون الجزء الباقي متناهياً ، فيكون الكل متناهياً نظراً لان المتناهي اذا أضيف اليه جزء أو جسم متناه كان المجموع متناهياً •

(ب) ما أن يكون الجزء الباقي لا متناهياً ، وحينئذ لو أننا أعدنا اليه الجزء الذي اقتطعناه منه (بالوهم) لكان الكل أيضاً (بعد اضافة ما قطعناه منه) لا متناهياً • وهنا نجد أنفسنا أمام لا متناهين أحدهما أكبر من الآخر • وهذا خطأ وتناقض ، لان كلمة (أكبر) و (أصغر) لا تصح الا في مجال الاحجام المتناهية • ومن المستحيل أن نسوى بين الكل والجزء • وما دام الامر كذلك فان الفرض القائل بأن العالم لا متناه فرض باطل • وعليه يكون نقيضه صحيحاً وهو : العالم متناه سواء في جرمه وزمانه ومكانه •

٤ — ومع أن الكندي قد أفاد من أرسطو القول بارتباط الحركة

بالزمان بالمكان ، الا أنه انتهى الى نتيجة متخلفة لتلك التي انتهت اليها
أرسطو . فنحن نعلم أن أرسطو قد ربط بين هذه المفاهيم الثلاثة لكي
يستدل منها على أن الزمان قديم لا بداية له ، لأن أرسطو بعد أن
قسم الحركات انتهى الى القول بأن الحركة الاولى ، وهى الحركة الدائرية
حركة قديمة أزلية والمحرك لها أيضا (الاله) قديم أزلى . ولما كانت
الحركة لا توجد بلا زمان انتهى الى القول بأن الزمان — الملازم بطبيعته
للحركة — قديم أزلى لا بداية له . ولما كانت الحركة تتضمن ، بمعنى ما ،
الاشياء المتحركة (الاجسام) ، اذ لا حركة الا وهى لجسم ما ... تكون
الاجسام ومن ثم العالم كله قديما أزليا . هذا هو رأى أرسطو كما هو
شائع ومعروف فى تاريخ الفلسفة .

والكندى — كفيلسوف عقلانى موسوعى — وقف ، كما ذكرنا فى
غير موضع — على الرأى الارسطى ، وانتهى الى القول بأن الزمان مرتبط
بالحركة والتي ترتبط أيضا بالمكان . وقرر ، كما قرر أرسطو من قبل —
أنه حيثما وجد الزمان وجدت الحركة ، وحيثما وجدت الحركة وجدت
الاجسام المتحركة بالضرورة .

لكن الكندى لم يذهب الى القول بأن الحركة قديمة كما ذهب أرسطو .
بل قرر أن ثمة حركة أولى . وكلمة أولى هنا تعنى البداية والابتداء .
صحيح أن لكل حركة متحركا ، لكن ذلك لا يمكن أن يتسلسل الى ما لا
يتناهى ، بل لا بد من الانتهاء الى القول بضرورة الوقوف عند حركة أولى
لها ابتداء . هذا الابتداء يعنى عند الكندى ابتداء العالم ذاته . لانه
ما دامت الحركة مرتبطة بجسم متحرك ، ولما كانت الأجسام المتحركة
كلها — وفى جملتها — حادثة ، وجب القول بحدوث الأجسام ويحدث
الحركة .

ليس ثمة جسم عند الكندى لا نهاية له أو جسم لا متناه ، لان
مفهوم الجسمية معناه التناهى والمحدودية . ومن المتناقض فى القول أن

يقول البعض بوجود حركة لا متناهية ، لأنه لا يوجد جسم لا متناه .
ان الجسم لا بد له من ابعاد ثلاثة : طول وعرض وعمق ، وما هذا
شأنه لا بد أن يكون متناهيا . ولا بد لحركة هذا الجسم من أن تكون
محدودة متناهية مثله .

لقد أشرنا الى أن التناهي يعنى ، من جملة ما يعنى ، الحدوث .
ولما كانت الاجسام كلها عند الكندى متناهية أى حادثة . اذن هذه
الاجسام كلها تتحرك حركات متناهية محدثة . أضف الى ذلك كله أن الزمان
لا ينبغي البتة أن يوجد الا بالاجسام . فليس ثمة زمان مطلق اللهم
الا اذا قررنا ذلك عن طريق الوهم . لأن الزمان موجود بوجود الأجسام .
وليس ثمة زمان بلا أجسام . والزمان هو مدة وجود الجرم . ولما كانت
الاجرام متناهية ، اذن الزمان أيضا متناه محدث شأنه شأن الاجسام .

ومن جهة أخرى ، فقد أشرنا الى مفهوم الازلى عند الكندى ،
وأشرنا الى بعض الخصائص والصفات التى يمتاز بها الازلى عنده .
ومن جملة هذه الصفات أنه « لا يفسد » . ولما كانت الاجسام من حيث
هى كائنة فاسدة ، وجب أن يكون الزمان الخاص بها كائنا فاسدا مثلها ،
وجب أن يكون حادثا بحدوثها وفنائيا بفنائها . ان وجود الحركة والتغير
والكون والفساد الذى يعتور جرم العالم دليل قاطع على حدوثه . وقد
ذكرنا من قبل ذلك النص الواضح الذى أكد من خلاله الكندى هذه
المعاني حينما قال « انه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . وبهذا
التدبير تبين أنه لا يمكن شئ من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل .
والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل . فالزمان ذو
أول متناه ، والأشياء أيضا المحمولة فى التناهي متناهية اضعرا . فكل
محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول
بالحركة — وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل فمتناه أيضا اذ الجرّم
متناه فجرم الكل متناه » (ص ١٦٦) .

ثم يشير الكندى الى أن ثمة فرقا بين اللامتناهى بالقوة وبين

اللامتناهى بالفعل • وهو قد أجاز صحة القول بوجود اللامتناهى بالقوة لكنه أنكر كل الإنكار وجود « لا متناه » بالفعل ، يقول الكندي « وأذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما ، فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الامكان • فهو بالقوة بلا نهاية • اذ القوة ليست شيئا غير الامكان • أعنى أن يكون الشيء المقول هو بالقوة فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له • ومن ذلك الحركة والزمان • فاذ الذي لا نهاية له انما هو في القوة • فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمناه (١) •

ويختتم الكندي حديثه في هذا الصدد قائلا • • « فقد اتضح انه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، اذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل • فكل زمان فذو نهاية بالفعل • والجزم لا يسبق الزمان • فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لا نيته • فانية جرم الكل متناهية اضطرابا • فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل » (٢) •

٥ • — وثمة دليل آخر يسوقه الكندي على حدوث العالم • وقد أشرنا اليه عند حديثنا عن فكرة الالهية • وخلاصة هذا الدليل أن العالم من حيث أنه كائن فاسد محتاج الى علة له • ومن المستحيل أن يكون العالم معلولا لنفسه • لان هذا معناه أن يتقدم العالم على نفسه ، وأن يكون موجودا وغير موجود في وقت واحد ومن جهة واحدة الامر الذي ينبغي على ضوئه الاقرار بحدوثه وباحتياجه الى محدث آخر مباين له •

الله والعالم :

العالم اذن حادث عند الكندي • لكن السؤال الآن ما هي علاقة

(١) ص ١١٦ في الفلسفة الاولى •

(٢) ص ١٠٢ من الفلسفة الاولى •

الله بالعالم ؟ هل العالم فاض عن الله كما تقول الافلاطونية المحدثه ومن تابعها من فلاسفة الاسلام ؟ أم أن العالم حادث في تكوينه فقط دون أن يكون حادثا في مادته وصورته كما ذهب من قبل أفلاطون ؟ أم أنه حدث هكذا ضربة واحدة أو دفعة واحدة ؟

الواقع أن الكندي باعتباره فيلسوفا مسلما آمن بالله ايماننا عقليا الى جانب ايمانه القلبي الراسخ . تحدث عن الصلة بين الله والعالم بما يتفق وعقيدته التي لا تتعارض — عنده — ومنطق العقل . فالاله عند الكندي له وجوده المحي النابض ، له الامر والنهي . له الخلق والابداع والتأسيس . وبالجمله له سبحانه كل ما نسبته الى ذاته من صفات وافعال تعالى جل شأنه علوا كبيرا . ولهذا لم يتابع الكندي الفلسفة اليونانية كما قلنا متابعة عمياء . لقد أدرك أن الفلسفة اليونانية قد جانبها الصواب حينما ذهبت الى القول ، ممثلة في أرسطو ، أن الصلة بين الله والعالم صلة من جهة واحدة فحسب هي جهة العالم . فالاله عند أرسطو لا علاقة له بالعالم ولا يدرك جزئياته ولا يعنى به ، ولا يعنيه أمر تدبيره في شيء . صحيح أن الاله عنده متصف بأنه المحرك الأول أو العلة الأولى ، لكننا اذا أمعنا النظر في دلالة هذه الالفاظ لأدركنا أن حركة الاله عند أرسطو للعالم ليست مرادة أو مقصودة من قبل الاله . فلا دخل (ولا ذنب) للاله في أن العالم يسعى الى التشبه به والتأسي به . وهذا التشبه يتم عن طريق العشق الذي يسبب حركة الموجودات . كذلك لم يغب عن بال الكندي أن فكرة الصانع أيضا عند أفلاطون لا تتفق مع التصوير الرائع لمفهوم « الله » كما جاء به القرآن . وذلك أن مملكة العالم المحقول عند أفلاطون ليس فيها فاعل ومنفعل وليس فيها خالق ومخلوق . فكلمها أفكار وتصورات نجح في صنعها ونسجها أفلاطون بخياله البارع . فاله أفلاطون أيضا ليست له صفة الخلق والابداع . ليست له صفة العناية والرعاية والبعث ... وباختصار : ان فكرة الالهوية عنده مختلفة تماما عن فكرة الاله في القرآن .

أما أفلوطين والافلاطونية المحدثه ، وان كانت أقرب الى الروح

الدينية عن سائر الفلاسفة السابقين ، إلا أن نظرية الفيض والصدور أيضا لم ترق للكندى ولم يؤمن بها • فهي أيضا نظرية تبين أن حدوث الموجودات أو فيضها — وهو فيض أزلى — يتم هكذا دون مشيئة الاله أو ارادته • كذلك فان هذه النظرية تنسب بعض الافعال الخاصة بالاله الى بعض العقول التى تتوسط العقل الاول والعالم المحسوس • وناهيك عن الدور الذى يقوم به العقل الفعال فى هذا الصدد ، وعن مركزه الحساس ان صح التعبير الذى يحتله فى نظرية الفيض والصدور •

ثم أن هذه النظرية ، نظرية الفيض ، يمكن أن تؤدى الى مذهب وحدة الوجود ، أو مذهب الوجود الحى الواحد • وهو المذهب الذى يرفضه باصرار فيلسوف العرب والاسلام •

ان كل هذه الافكار التصورات الخاصة بالله والعالم أدركها الكندى ووقف عليها ، وكان موقفه منها موقف الرفض •

ان الصلة بين الله والعالم عند الكندى تعتمد على فهم فيلسوف العرب لمفهوم الفعل الحق ومفهوم الفاعل الحق ومفهوم الابداع والتأسيس وغيرها من مصطلحات ذكرها لنا فى رسالته « فى حدود الاشياء ورسومها » الفاعل الحق عند الكندى هو ذلك الكائن القادر الذى له وحده القدرة على ايجاد الشيء من العدم ، له القدرة على خلق هذا العالم دفعة واحدة لا فى زمان ولا فى مكان سابق ودون أية مواد أو وسائل سابقة استخدمها لاحدائه • ان الفاعل الحق عنده هو « مؤسس الایسات عن ليس » (ص ١٨٢) • وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة • فان تأسيس الایسات عن ليس ليس لغيره • وهذا الفعل هو المخصوص باسم الابداع • • • الفاعل الحق الذى لا ينفعل بته هو البارى فاعل الكل بجل ثناؤه • وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه — انها تسمى فاعلات بالجاز لا بالحقيقة • أعنى أنها كلها منفعة بالحقيقة • فأما أولها فمن باريه تعالى وبعضها عن بعض • فان الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر • • • فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالجاز

للمنفعل عنه ... فأما البارى تعالى فهو العلة الاولى لجميع المفعولات التى بتوسطه والتى بغير توسط بالحقيقة ، لانه فاعل لا منفعل بته الا أنه علة قريبة للمنفعل الاول وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الاول من مفعولاته^(١) ان كل شىء يجرى فى هذا العالم ، عند الكندى ، انما يأتى موافقا للارادة الالهية وطبقا لشيئتها . ان الصلة بين الله والعالم صلة خالق بمخلوق وفاعل بمنفعل ، وقادر بمقدور .

والله عند الكندى ليس حالا فى العالم ولا ينبغي نه أن يحصل فيه . كذلك لا يجوز البته أن يتجلى الله فى أية صورة من صور الموجودات التى خلقها وصورها ثم بعد ذلك يميتها الخ الله اذن مفارق للعالم ومباين له . لكن رغم هذه المفارقة فان ثمة صلة قوية للمفاية بين الله والعالم . هناك رعاية وعناية من جهة الله ، هناك تكوين واحداث ثم اعدام . هناك عطف ومحبة وعطاء وعون . وهناك فى الجانب الآخر ، جانب العالم ، طاعة وسجود وتسبيح بالحمد والشكر والثناء . وهنا يوضح الكندى — تحت تأثير الاسلام نفسه — أن كل شىء فى هذا العالم يسبح بحمد الله ، لكننا لا نفقه تسبيحه . وهذا كله ان دل على شىء فانما يدل عند الكندى على أنه لا شىء يوجد فى الطبيعة أو العالم عبثا ولا شىء يوجد بالصدفة والاتفاق .

مفهوم الانسان

يقول الكندى فى رسالته « فى أنه توجد جواهر لا أجسام » : ان الجوهر نوعان : جوهر مادى وجوهر لا مادى « أن من الجواهر أجساما ومنها لا أجساما »^(٢) . وقد تعرضنا فى غير موضع مما سبق للمحديث عن الجوهر المادى وأثبتنا أنه متناه محدث . وهنا فى حديثنا عن

(١) ص ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول التام .

(٢) ص ٢٦٧ من أنه توجد جواهر لا أجسام .

« الانسان » عند الكندي ، لا بد أن نركز على الجانب الذى يكون به الانسان انسانا ، أقصد الجانب العاقل فى الانسان .

يرى فيلسوفنا أن الانسان مكون من جوهرين رئيسيين : جوهر مادى وآخر لا مادى . وعند الكندي أن هذين الجوهرين يخرجان الى حيز الوجود عن طريق الخالق الالهى للانسان . وهذا معناه أن الجسم والنفس (المادة والصورة بـلغة أرسطو) لم يسبق الواحد منهما الآخر ، بل جاء الى الوجود الفعلى معا . وهذا معناه أنه لا ينبغي فى عالمنا هذا أن تنفصل النفس (الصورة) عن البدن (المادة) . وهذا ما ذهب اليه الفيلسوف اليونانى الكبير أرسطو .

لكن ما يختلف فيه الكندي عن أرسطو ويخالفه فيه هو أن فيلسوف العرب يذهب الى أن موت الانسان انما يتعلق بالجوهر المادى فقط . فالجسم هو الذى يفسد ويموت وينحل . أما النفس الناطقة (العقل) فان الكندي يرى أنها باقية خالدة وذلك لاعتبارات كثيرة منها ما يتعلق بالادلة العقلية على خلود النفس ومنها ما يتعلق بالدين من جهة الثواب والعقاب وما يقتضيه ذلك من الايمان بالبعث الذى يعتمد ، أول ما يعتقده ، على عدم فساد النفس الانسانية وبقائها وصمودها الى خالقها . والفساد اخن فى رأى الكندي ، لا يصيب الا المادة ، أما ما ليس ماديا فانه خالد باق .

وعلى ضوء الوجود المادى والوجود اللامادى فى الانسان ، قسم الكندي الوجود الانسانى الى وجودين : وجود الحواس ووجود العقل . وذلك من حيث أن الحس متعلق بالمادة والعقل باللامادى . ولنتحدث عن كل قوة من هاتين القوتين بشيء من التفصيل :

(١) الحواس :

أما عن الحواس فعند الكندي نجد أنها أقرب منا وأبعد عند الطبيعة

من حيث أن هذه الحواس لا تدرك الكليات ، لا تدرك الماهيات والصور بل تدرك الموجودات الجزئية •

ثم ان الحواس تعد — في بداية نشوئنا — المصدر الأساسي والرئيسي للمعرفة • والكندى ، كفيلسوف كبير ، كان يدرك الفرق الحاسم بين ادراك الكل وبين ادراك الجزء ، بين ادراك المتغير ، وبين ادراك الثابت ، يدرك الفرق بين ادراك المعرض وبين ادراك الجوهر والماهية • وعنده أن طبيعة الشيء انما تعنى ماهيته وخاصيته الكلية • ولهذا كان من رأيه أن وجود الحواس ، وان كان أقرب منا ، الا أنه أبعد عند الطبيعة من هذه الجهة •

يقول الكندى « ان الوجود الانساني وجودان : أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحس العام لجميع الحيوان ، فان وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة ، وهو غير ثابت ازوال ما نباشر وسيلانه وتبد له فى كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالاكثير والاقل والمتساوى وغير المتساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير التشبيه والأشد والأضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل » (١) •

ويشير الكندى الى أن العقل لا يغنى عن الحس ، وأن الحس لا غنى له عن العقل • فكل قوة من هاتين القوتين أهميتها الخاصة • والخطأ ، كل الخطأ ، والخطورة كل الخطورة ، هى فى أن نسعى لادراك المحسوس بالعقل أو نسعى الى نبيل المعقولات بالحس • ان الحس يدرك المادى ، أما العقل فانه يدرك المعقولات • ولهذا لا ينبغي لنا (حتى من الناحية المنهجية) أن نخلط بين دور هذا وذاك «... فمن بحث الاشياء التى فوق

الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها و لاتتقارن المهيولى ، فلن يجد لها مثلاً فى النفس ، بل يجدها بالابحاث العقلية . . . فان بهاتين السبيلين (المقصود سبيل الحس وسبيل العقل) كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة عسيراً . لان من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس . ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الاشياء التى فوق الطبيعة اذ استعملوا فى البحث عنها تمثلاً (أى محاولة تشبيهها أو تصورها وتصويرها على غرار مثال مادى فى الخارج) فى النفس على قدر عاداتهم للحس (١) » .

الكندى اذن مدرك أهمية الحواس كمصدر للمعرفة لا غنى عنه . لكنه فى نفس الوقت أدرك أن الحس ليس هو كل ما فى الامر . بل هناك العقل بما له من دور رئيس فى المعرفة . لقد أدرك الكندى عيوب المعرفة الحسية وميزاتهما ، وبين كيف أن هذه المعرفة متغيرة متقلبة ، جزئية مرتبطة بالشخص المدرك وبالموضوع المدرك وأنها كثيراً ما تشتد وتضعف طبقاً لقدرة الحواس من جهة ووضوح المحسوس للحواس أو عدم وضوحه من جهة أخرى .

وطبقاً لما ذهب اليه أرسطو من تقسيم لقوى الحس ، نجد أن فيلسوفنا قد سار فى هذا الصدد سيرة أرسطو . فهو أولاً يعترف بقوى الحس الظاهرة الخمس كوسائل تجلب الى النفس الانسانية الانطباعات الحسية من العالم البرائى المحسوس . هذه الحواس الخمس هى كما نعلم : السمع ، الشم ، الذوق ، البصر ثم اللمس . هذه الحواس أطلق عليها الكندى « آلات ثمانية » .

ويرى الكندى أنه ، الى جانب هذه الحواس الظاهرة ، توجد

حواس أخرى باطنه : منها الحافظة ، وهى تلك القوة التى « تحفظ » انطباعات أو احساسات الحس الظاهر ، حتى يستطيع المرء أن يدرك ، من خلال الرجوع إليها المحسوسات .

وادراك المحسوسات هذا يتم عند الانسان من خلال « الصورة » . ويرى الكندي أن الصورة هذه تتوسط الحس الظاهر والعقل الانسانى . وهى شبيهة بقوة التخيل أو التوهم « الفئطاسيا » . هذه القوة المصورة تحرك صور المحسوسات . أو بعبارة ثالثة تدرك الصور اللامادية من خلال المادة الحاملة لها . وهى لهذا تعد درجة متوسطة من درجات المعرفة ، حيث تتوسط المحسوس الخالص والمعقول الخالص . فالمصورة تأخذ من الحس بطرف ومن المعقول بطرف آخر . انها تأخذ من المحسوس ادراك الصورة من خلال المادة فى حضورها (ودون غيبتها) . كما أنها شبيهة بالعقل من جهة ادراك الصورة التى هى شبه كلية . لكن ما يميزها عن العقل ويجعل الادراك العقلى أفضل من ادراكها هو أن العقل يدرك الكلى دون ادراك المادة الحاملة له أى يستخلص الكلى من الجزئى . ثم ان القوة المصورة تتميز عن الحواس من جهة أن الحس يتخذ موقفا سلبيا انفعاليا ، حيث أن موقفه من المحسوس هو موقف المتلقى المتأثر المنفعل فحسب ، دون أن يملك الحس قدرة على التمييز والربط والتركيب . أما المصورة فلها القدرة على ضم الاحساسات بعضها وبعض وتركيب بعضها مع البعض الآخر . أى انها قوة لها القدرة على الفعل . انها قدرة وقوة نشطة وإيجابية . أما الحواس الظاهرة فمن شأنها الانفعال فحسب « ... فأما القوة المصورة ... فانها تجد ما لا تجد الحواس بقة ، فانها تقدر أن تتركب الصور ، فأما الحس فلا يتركب الصورة ، لأنه لا يقدر على أن يمزج المطين ولا أفعالها . فان البصر لا يقدر على أن يوجدنا انسانا له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للانسان فى الطبع ... فأما فكرنا (ويقصد هنا المصورة) فليس بممتنع عليه أن يوهم الانسان طائرا أو ذا ريش ... وهذه القوة المصورة انما هى مصورة الفكر الحسية . فأى فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس تمثلت صور تلك

الفكرة لنا مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الجسدية ما ليس يجده الحس بته»^(١) •

(ب) النفس والعقل :

ذكرنا أن الكندي في تقسيمه للجوهر ذهب الى القول بوجود جواهر مادية وجواهر لامادية • وهنا نجد أن النفس من جملة هذه الجواهر اللامادية والتي كان يعنيها الكندي في حده لهذه الجواهر اللامحسوسة • والكندي ، كفيلسوف وقف على الفلسفة اليونانية ، قد أفاد الى حد غير قليل منها • وعندنا أن افادته كانت متعلقة بكل من أفلاطون وأرسطو معا • فهو ، فيما نرى ، قد أفاد من أفلاطون فيما يتعلق بالمسائل الروحية ورأى أفلاطون بصدها • أما فيما يتعلق بالمسائل المادية المحسوسة ، أو ان شئت التجريبية ، فإن الكندي قد أفاد في هذا الصدد من أرسطو أكثر من افادته من أفلاطون • لأننا نعلم ما هو موقف أفلاطون من العالم المحسوس •

ومشكلة النفس والعقل من المشاكل التي تأثر فيها الكندي بكل من أفلاطون وأرسطو • فهو في حده النفس يسوق عدة تحديدات بعضها يشير بوضوح الى الرأي الأفلاطوني والآخر يشير الى الرأي الأرسطي • ففي رسالته الخاصة بـ « الحدود » يقول في تعريفه للنفس « أنها تمامية جرم طبيعي ذي آلة تقابل للحياة • ويقال هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، ويقال : هي جوهر عقلي (في الاصل عقل) متحرك من ذاته بعدد مؤلف »^(٢) • هذا هو حد النفس عند الكندي ، وهو حد اشتمل أيضا على الرأي الفيثاغوري وعلى رأى بعض الفلاسفة الطبيعيين الذين ذهبوا الى أن النفس مؤلفة من العناصر •

(١) ص ٣٠٠ من رسالة : في النوم والرؤيا •

(٢) ص ١٦٥ في حدود الاشياء ورسومها •

وكما أشرنا من قبل نجد أن النفس ، عند الكندي ، مرتبطة بالجسم . لكن هذا الارتباط ليس ارتباطا دائما ثابتا . ولهذا كان قوله انها « استكمال » أو « تمامية » . وهذا معناه أن الوجود الخاص بالنفس هنا لا يعنى البتة فناء النفس بفناء الجسم .

فإذا كان الكندي ينظر الى النفس والجسم من جهة أن كلا منهما جوهر ، فإن ذلك معناه أن يكون لكل منهما وجوده وكيانه المستقل . لأن أخص خصائص الجوهر عند الكندي أنه « القائم بنفسه » (١) أو هو « الحامل للأعراض ولم تتغير ذاتيته ... موصوف لا واصف .. الخ » (٢) .

وقد أفاد الكندي أيضا من تقسيم أفلاطون وأرسطو الثلاثي لقوى النفس : نفس شهوانية ونفس غضبية ثم مفكرة (أو نامية وحساسة ثم ناطقة) . ونحن نعلم أن قوى النفس هذه بعضها له ارتباط قوى بالجسم والبعض الآخر ليس له ارتباط قوى به . الشهوانية والغضبية لا وجود لهما إلا بالجسم (أو النامية والحساسة) فهما موجودتان للإنسان بحسبانه حيوانا حساسا فحسب لا بحسبانه كائنا ناطقا أو مفركا . بعبارة أخرى أن الإنسان يشارك الحيوانات بنفسيه النامية والحساسة ، ويتميز عنها بوجود القوة المفكرة (الناطقة) لديه . ومن هنا كان تمييز الإنسان بين الفعل الحيوانى والعمل الإنسانى الذى هو فى النهاية « فعل الفكر » على حد تعبير الكندي (ص ١٦٦) . فالفكر أخص خصائص الإنسان . ومن هنا كانت أهمية العقل كميزة امتاز بها الإنسان عن غيره من كائنات .

العقل ودرجاته :

شغلت مشكلة « العقل » شراح أرسطو نظرا لغموض النص

(١) ص ١٦٦ من رسالته فى حدود الاشياء .

(٢) ص ١٦٦ من نفس الرسالة . وراجع ص ٢٦٧ من رسائل الكندي الفلسفية .

الارسطى ذاته • ثم وجد فلاسفة الاسلام أنفسهم أيضا مشغولين بهذه المشكلة لاهميتها البالغة • ذلك أنها يمكن — على ضوء بعض الشروح — أن تمس عقيدتهم مباشرة • ونحن نعلم أن نفرا من شراح أرسطو ذهب الى التمييز بين العقل الفاعل وبين العقل المنفعل من واقع النصوص الارسطية • وذهب هذا الفريق الذى يتزعمه « ثامسطيوس » الى القول بأن هذا العقل الفاعل قوة من قوى النفس ومن هنا كان حديثه عن تعدد العقول الفعالة بتعدد الاشخاص •

أما بعض الشراح الآخرين ، وعلى رأسهم « الاسكندر الافردويسى » فقد ذهب الى القول بأن أرسطو لم يكن يقصد بالعقل الفاعل أنه قوة من قوى النفس الانسانية ، وإنما كان يقصد به الاله (١) •

لقد كان من الضرورة بمكان أن يحدد الفلاسفة المسلمون موقفهم من هذه المشكلة خاصة وأن العقل الفاعل أو الفعال قد لعب ، كما سنعرف ، دورا بالغ الخطورة سواء فى نظرية الفيض الافلاطونية ، وعند بعض فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا • ويكفى أن نقول فى هذا الصدد أن العقل الفعال فى نظرية الفيض والصدور يعد مصدرا للوجود ومصدرا للعلم والمعرفة • مشكلة العقل إذن ليست مشكلة عابرة ناقشها الفلاسفة عرضا أثناء بحثهم المشاكل التى عرضت لهم ، بل انها مشكلة أساسية وقف عندها الفيلسوف أكثر من مرة سواء بالدراسة والتحليل والتمحيص والنقد •

والكندى كأول فيلسوف عربى مسلم خبر هذه المشكلة • ويبدو أنه كان على معرفة (غير مباشرة) بالرأى الارسطى • ولقد أدرك فيلسوفنا أهمية هذه المشكلة • ولهذا قد عرض لها فى غير موضع من رسائله • لكنه قد خصص لها رسالة مستقلة تحت عنوان « فى العقل » • ومع أن

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا من ٢٢٤ — ٢٤٢ — النثر سميد رافت سنة ١٩٧٨ — القاهرة •

الكندى يستهل هذه الرسالة ببيان أنه سوف يعرض رأى « المحمودين من القدماء اليونان » موجزا ، الا أن القارئ يدرك للوهلة الاولى أن تصنيف الكندى للعقل وتقسيمه له يؤكد أولا أن هذا التقسيم ليس هو التقسيم الارسطى البتة • لان الكندى هنا قد قدم لنا تقسيما جديدا مختلفا عن تقسيم أرسطو وبعض شراحه • وهذا التقسيم الذى ينسبه الكندى — بغير حق لقدماء الحكماء اليونانيين — يشير من جهة أخرى الى أن الكندى لم يقرأ رأى أرسطو فى العقل مباشرة وانما أفاده من خلال بعض الشروحات أو الترجمات والتلخيصات • ولو أن الكندى قد قرأ أرسطو فى مظانه الاصلية لوجد نفسه أمام أمرين :

اما أن يتابع أرسطو فى هذا الصدد ، كما تابعه فى بعض الآراء الاخرى أحيانا •

واما أن ينقد رأى أرسطو ويفنده ويضيف اليه ، كما فعل أيضا معه فى بعض المشاكل الفلسفية الكبرى والتي أثينا على ذكرها •

وعلى أية حال لا شك أن اهتمام الكندى بمشكلة العقل يرجع الى البى أن هذه المشكلة لها أهميتها ، كما أشرنا ، والى أن الآراء قد تضاربت وتناقضت بشأنها من جهة أخرى • ولهذا أراد فيلسوفنا أن يدلى بفصل الخطاب فى هذا المشكل •

يذهب الكندى الى القول بالتقسيم الرباعى للعقل (وهو يعتقد خاطئا أن هذا رأى أرسطو) فيقول « أن العقل على أنواع أربعة : الاول منها العقل الذى بالفعل أبدا • والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس • والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل • والرابع العقل الذى نسميه الثانى وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من المحى وعمومه له أجمع » (١) •

(١) ص ٢٥٤ من رسالته فى العقل •

ثم يعيد الكندي ذلك من جديد في نهاية الرسالة فيقول ...
 « فاذن العقل اما علة وأول لجميع المعقولات والمقولات الثواني ، واما ثان
 وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث هو الذي
 بالفعل للنفس قد اقتننته وصار لها موجودا متى شاعت استعملته وأظهرته
 لوجود غيرها منها كالكتابة في الكتاب ، فهي له معدة ممكنة قد اقتننتها
 وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل
 الظاهر من النفس ، متى أخرجته فكان موجودا لغيرها منها بالفعل» (١)
 من هذه النصوص نستطيع أن نقول : ان الكندي يقسم العقل
 الانساني تقسيما ثلاثيا هو :

١ — العقل المسادي (المنفعل) •

٢ — العقل بالفعل •

٣ — العقل المستفاد •

ثم يضيف الكندي الى هذه العقول الثلاثة عقلا رابعا هو العقل
 الفاعل أو العقل الاول •

والكندي في تقسيمه الثلاثي للعقل قد اعتمد اعتمادا كبيرا على
 فكرتي « القوة » و « الفعل » عند أرسطو • فالعقل الانساني عند الكندي
 عقل واحد • لكن هذا « الواحد » ليس متحققا بالفعل ، وليس ثمة ما يمنع
 أيضا من أن يتحقق بالفعل • ولكي يتحقق هذا العقل بالفعل ، أو ان شئت
 لكي يخرج من دائرة الوجود بالقوة الى دائرة الوجود بالفعل ، لا بد
 لوجود آخر متحقق بالفعل دائما أن يخرج هذا العقل من « الامكان »
 الى الفعل « من حالة الاستعداد للحصول والعلم والمعرفة الى حالة
 التحصيل والعلم بالفعل • لان الشيء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل ،
 لانه لا ينبغي له أن يكون سابقا علي وجوده •

(١) ص ٣٥٧ — ٣٥٨ من رسالة في العقل ..

(م ١٢ — الفلسفة الاسلامية)

وجود العقل الاول اذن شرط رئيس لكي ينقل العقل الانساني من كونه عقلا ماديا ، عقلا منفعلا ، الى أن يصير عقلا بالفعل . وهنا يميز الكندي بين درجتين من درجات الفعل :

درجة يمكن أن يكون المرء فيها حاصلا على صور الموجودات ، لكنه قد ينساها أو قد تغيب عنه . وهذه هي درجة العقل بالفعل .

لكن هناك درجة أخرى أرفع شأننا من هذه وهي درجة العقل بالفعل المستفاد أو قل « العقل المستفاد » . هنا نجد أن صور المعقولات تكون كلها حاضرة لدى المرء متى شاء وأينما شاء . ونحن نعلم أن درجة العقل المستفاد هذه تعد أقصى درجة أو مرحلة يمكن للعقل الانساني أن يبلغها . على أنه مما تجدر الإشارة اليه أن نؤكد في هذا الصدد على ما يلي :

(١) ان الكندي يستخدم مصطلح « العقل المادي » هنا من حيث أنه يشبه العقل الانساني في مهده أى في بداية ادراكه ومعرفته وتحصيله يشبهه بالمادة الأفلاطونية (القابل) أو بالهولي الأرسطية ، تلك التي لا صورة لها ، لكنها في نفس الوقت يمكن أن تأخذ أية صورة . فالعقل المادي هنا بمثابة استعداد وقدرة على الفهم والادراك . أى له القدرة على امتلاك صور المعقولات لديه .

(ب) الامر الثانى الذى أكد عليه الكندي هنا هو أن تقسيم العقل عنده تقسيم اعتبارى فحسب وليس تقسيما حقيقيا . بمعنى أنه ليس ثمة الا عقل واحد فحسب داخل الانسان . هذا العقل ليس منقسما انقساما واقعيا الى ثلاثة عقول ، وانما يمكن أن ينظر اليه من جهات ثلاث : من حيث كونه ماديا أو بالفعل أو مستفادا ، هذه الالوجه الثلاث ترتبط بمادة المعرفة التي يسعى العقل لاحاطتها بالادراك والفهم . فاذا لم يكن العقل يعرف شيئا عن موضوع معرفته ، فانه بهذا المعنى يمكن أن يكون عقلا ماديا . ثم اذا أدرك بعض المبادئ والخصائص المتعلقة بهذا الشيء أصبح

عقلا بالفعل • ثم اذا أدرك كل جوانب الشيء وأحاط به كله علما أصبح عقلا مستفادا •

وهذا معناه أن العقل يمكن أن يكون بالفعل ، أو مستفادا بالنسبة لشيء ما ، وهو ذاته يمكن أن يكون ماديا بالنسبة لشيء آخر • فخصائص العقل هنا ليست ثابتة فيه أو هي بمثابة قوالب جامدة له ، بل انها خصائص وصفات نسبية متغيرة طبقا لدرجات المعرفة والادراك والتحصيل •

(ج) ومما يرتبط بما سبق أن نؤكد هنا على أن كلمة « مستفاد » تعنى أن العقل الانسانى لم يكن حاصلًا في البداية على معقولاته ، لكنه قد حصلها وأفادها من العقل الاول • ومن هنا سمى هذا العقل مستفادا لأنه أفاد أى أخذ وامتك معقولاته من العقل الاول •

أما عن تسمية العقل بـ « العقل بالفعل » فذلك راجع الى أن المعقولات بعد أن كانت موجودة لديه بالقوة قبل تحصيلها أصبحت موجودة لديه بالفعل بعد أن أدركها وحصلها • أى أصبحت حاضرة لديه وأصبح على علم بها •

أما عن العقل المادى ، فقد أشرنا من قبل الى أن هذه التسمية لا يقصد منها البتة أن العقل هنا مادة أو هو شيء مادى ، فان الكندى لا يرى ذلك ، ولكنه أطلق عليه « العقل المادى » تشبيها له فقط بالمادة من حيث أن لها القدرة على أن تتشكل وتتصور بصورة الموجودات • • وقد شبه الكندى العقل الانسانى في بداية معرفته وادراكه بالمادة فحسب • ومن هنا كانت تسميته لنمو العقل فى البداية (نموا فكريا) بالعقل المادى •

أما عن العقل الفاعل فىرى الكندى ، مخالفا في ذلك بعض الشراح الارسطيين أنه خارج النفس الانسانية لا داخلها • ولهذا فانه ليس قوة

من قوى النفس الانسانية • وعند الكندى — كما هو الحال عند من جاء بعده — نجد أن العقل الانسانى بدرجاته الثلاث لا ينقل نفسه من حالة القوة الى حالة الفعل • لانه لا يمكن أن يكون فاعلا ومنفعلا في وقت واحد ومن جهة واحدة • فالثىء لا يسبق وجود نفسه • فلا يمكن للثىء أن يكون علة ومعلولا في وقت واحد ومن جهة واحدة • لهذا فان العقل الفاعل هو الذى يخرج العقل الانسانى من حالة « العقل المادى » الى حالتى العقل بالفعل والعقل بالملكة •

وعلى ضوء ذلك ليس ثمة عقول فعالة كثيرة متعدد بنمعد النفوس البشرية • لان الكندى لم يقل بوجوده داخل الانسان • ولذلك فان العقل الفاعل واحد ووحد • وكل العقول انما تحقق وجودها الفعلى عن طريقه وبواسطته • « وكل ما كان لثىء بالقوة فليس يفرج الى الفعل بذاته ، لانه لو كان بذاته كان أبدا بالفعل ، لان ذاته له أبدا ما كان موجودا • فاذن كل ما كان بالقوة فانما يخرج الى الفعل بآخر هو ذلك الثىء بالفعل فاذن النفس عاقلة بالقوة وخارجه بالعقل الاول اذا باشرته الى أن تكون عاقلة بالفعل » (١) •

العقل والمقولات ١

رأينا كيف أن الكندى علق أهمية كبرى على الناحية المنهجية مطالبا دارس الفلسفة أن تكون لديه رؤية واضحة في استخدامه لوسائل المعرفة ، ومن ثم في سعيه للبرهنة على ما يعتقد أو يؤمن به • لانه « ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم البرهانى اقتناعا ولا في العلم الالهى حسا ولا تمثيلا ، ولا في أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ولا في البلاغة برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا • فاننا ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وان خالفنا

ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا « (١) .

هذا يعنى أن الكندى يميز تماما بين المحسوسات وكيفية ادراكها وبين المعقولات وكيفية ادراكها . فلا ينبغي البتة أن نسعى لنيل المحسوسات بالعقل أو تعقل المحسوسات بالحس . أن للحس مجاله ودوره وكذلك الامر فيما يتعلق بالعقل ودوره .

ولم ينب عن بال الكندى أن الحواس لا تتال محسوساتها الا وهى فى موادها ، أو على حد تعبيره الا ومعها طينتها . فالحس يدرك الموجود كما هو ، وليس من شأنه تجريد الصورة من المادة الحاملة لها . ولهذا فان الحواس لا تدرك المحسوس فى غيبته ، بل من الحتم أن يكون المحسوس حاضرا أمام الحس حتى يناله .

وفى مقابل ذلك ، نجد العقل بدرجاته : ابتداء من العقل المادى حتى العقل المستفاد . هذا العقل من شأنه استخلاص الكل من الجزء ، واستخلاص الصورة من المادة . من شأنه التمييز بين الخصائص الكلية المشتركة الثابتة وتلك الاخرى العارضة . ولهذا نجد أنه فى الوقت الذى لا تدرك فيه الحواس محسوساتها الا وهى حاضرة أمامها ، نجد أن للعقل قدرة على ادراك موضوعاته سواء فى حضورها وفى غيبتها .

يقول الكندى « ... وبحق ما كان الوجود وجودين : وجود حسى ، ووجود عقلى ، اذ الأشياء كلية وجزئية . أعنى بالكلى الأجناس للانواع ، والأنواع للأشخاص . وأعنى بالجزئية الأشخاص للانواع . والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس . وأما الأجناس والانواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الانسانية هى المسماة العقل الانسانى ... وكل ماكان هيولانيا فانه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس ، وكل ما هو

لا هيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون اذ هو نهاية اللون . فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل اذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى . . . فوجود النهاية التى هى الشكل وجود عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة . فلذلك كل اللاتى لا هيولى لها ، وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل فى النفس ، وانما تعقل من المحسوس لا بتمثيل . . . (١) .

ويشير الكندى الى ضرورة التمييز الحاسم بين طبيعة هذا وذاك ، ومن ثم التمييز بين مجال الحس ومجال العقل . لأنه يرى ان كل الأغاليط والاوهام والمغالطات جاءت من جراء خلط هذا المجال بذاك . ولهذا فان الوصول الى الحق يمكن أن يكون سهلا كما أنه يمكن أيضا أن يكون عسيرا على الفهم والادراك . فهو سهل اذا اتبع المرء المنهج الصحيح الذى يضع كلا من الحس والعقل فى مجاليهما ، ويكون نيل الحق محالا اذا سعى الى استبدال الواحد منهما بالآخر . يقول فيلسوفنا « فان بهاتين السبيلين (الحس والعقل) كان الحق من جهة سهلا ومن جهة عسيرا ، لان من طلب تمثيل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه فى العقل عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الاشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس .

ويرتبط بما سبق أن الحواس لا تتحدد البتة بمحسوساتها . فثمة تمييز دائما بين الحس والمحسوس ، بين أداة الادراك والموضوع المدرك . أما العقل ، أو أن شئت النفس الناطقة ، فانها تتحد مع معقولها ، بحيث يصير العقل والمعقول شيئا واحدا (٢) .

والكندى يقصد بالاتحاد هنا الاتحاد الفكرى فحسب . ذلك أن المتجمل هنا لا يعنى انتقال الشيء برمته فى الذهن الانسانى ، بل ان

(١) ص ١٠٨ من الفلسفة الاولى .

(٢) قارن كتابيا نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢١٨ — ٢١٩ .

التعقل معناه حصول الصورة فحسب — وهي ليست مادية — في الذهن الانساني • ومن هنا جاز أن يعقل المرء أكثر من صورة • ولو كانت المعرفة تعنى انتقاش وانطباع صورة المحسوس في العقل ، لادى ذلك — عند الكندى ، الى صعوبة القول باتحاد العقول بالعقل • ولهذا فان الكندى كان متسقا مع نفسه حينما أوضح اتحاد العقل بالمعقولات رافضا مثل هذا الحكم فيما يتعلق بالحس والمحسوسات •

وإذا كانت الفلسفة الحديثة والمعاصرة المزهوة بنفسها تعد ناقضة في مذاهبها الحسية والمثالية مسائل المعرفة متبينة ومفندة مميزات كل اتجاه وعيوبه ، فان فيلسوف العرب والاسلام قد ذهب الى ذلك في فجر الفلسفة العربية الاسلامية • فكما أنه لم يغيب عن ذهنه بقية المجال انذى ينبغى أن نستخدم فيه الحس مرة والعقل مرة أخرى ، وكما انه كان مدركا كل الادراك الفرق بين مجال استخدام الحواس وبين مجال استخدام العقل ، وكما أنه أكد على أننا لا ينبغي أن نطلب على كل برهان ، ولا ينبغي لنا أن نسعى لنيل كل ما هو بالحس ••• أقول ان الكندى الى جانب ذلك كله لم يرمى في أحضان المذاهب المادية الفالصة أو المثالية الفالصة اذا جاز لنا استخدام بعض الاصطلاحات الحديثة • لقد أدرك الكندى عيوب المعرفة الحسية ووقف عليها ، وأدرك أيضا عيوب الحواس وقدرتها المحدودة على نقل الاحساسات الى النفس • كما أنه أيضا لم يهول من شأن العقل كأداة من أدوات المعرفة الافسانية والتي لها حدودها ومجالها • يقول فيلسوف العرب «فأما الحس فموضوع له آلات ثوان كالعين والسماع والاذن والفيثايم والانف واللسان ••• فاما الدماغ وان كان اذا دخل عليه فساد فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ • فان الحس يعرض له مثل ذلك ، وما يعرض من هذه الآلات الثوانى في قوتها وضعفها فيكون ادراكه أضعف من ادراك التي لا آلات ثوانى لها» (١)

ويضيف الكندي « ... وأما الحس ففي كل الاحوال يعرض له الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثواني اختلافا دائما ... وأيضا فلأن الصورة التي في الطينة تتبع الطينة ، فانه ليس كل طينة تقبل كل صورة ... كذلك المحسوسات متبعة حوامل محسوساتها ، فنجد فيها الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة»^(١). وفي موضع آخر يضيف « ... فأما الحس فلا يركب الصورة لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها »^(٢).

الصلة بين الجسم والعقل :

قد يتبادر الى الذهن أنه ما دام فيلسوفنا يرى ان الجسم والعقل جوهران متميزان ، فانه يقول بعدم ارتباط الواحد منهما بالآخر ، ومن ثم لا يكون هناك تأثير وفعل وانفعال من الواحد منهما تجاه الآخر . هذا رأى غير صحيح لم يذهب اليه الكندي . ولقد كان جل همه وشغله المشاغل أن يؤكد جوهرية النفس الانسانية لكي يقيم على أساس هذا التأثير رأيه في عدم فساد النفس بفساد الجسم ، ومن ثم خلود النفس وبقاءها بعد موت الجسد .

اذن موقف الكندي من هذه الزاوية واضح ، وهو أنه لا علاقة البتة بين النفس وبين الجسم بعد الموت ، حيث يذهب كل منهما الى قدره : أحدهما وهو البدن يتحلل ويفسد ، أما النفس الانسانية فتصعد الى خالقها حيث تحاسب على ما قدمت وأخرت . كيف لا وقد كانت على نفسها بصيرة حتى ولو ألقت معاذيرها .

أما عن هذه الحياة الدنيوية ، فان الكندي يقول بالارتباط الوثيق بين الجسم والعقل ، من جهة أن التأثير والتأثر متبادل بينهما . فكل جوهر

(١) ص ٢٩٩ من رسالته في النوم والرؤيا.

(٢) المرجع السابق — نفس الصفحة .

منهما يفعل وينفعل عن طريق الآخر . فالادراك الحسى ، وهو أولا يعتمد أول ما يعتمد على الحواس (البدن) ، أمر ضرورى للمعرفة العقلية ، التى تعتمد بدورها على الحواس من جهة أنها جواسيس العقل التى تنقل له الاحساسات الخاصة بالعالم البرانى . كذلك فان العقل أمر ضرورى للجسم الانسانى من جهة تهذيبه وترويضه ومراعاته . . . الخ لان الانسان لو ترك قيادة أمره وشئونه للقوتين الغضبية والشهوانية (وهما موجودتان للانسان بحسبانه كائنا ناميا فحسب) لمرض نفسه لارتكاب بعض الاخطاء المؤدية الى هلاكه . . « ان القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان فى بعض الاوقات ، فتحمله على ارتكاب الامر العظيم ، فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من أن يفعل فعله أو أن يرتكب الغيظ وترته (الغيظ والحقد) ، وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس اذا هم أن يجمع به أو يمدد » (١) . بل ان الكندى يرى أن النفوس الانسانية انما تتفاضل فيما بينها طبقا لسيطرتها على الجسم أو خضوعها له ولارغباته وأهوائه ونزواته . فكلما كانت النفس محكمة سيطرتها على الجسم ، متطهرة من شهواته وأدناسه ، كانت كثيرة البحث والنظر بحيث تصير مرآتها صقيلة . وحينئذ تشاهد ما لا تستطيع النفوس الاخرى المنغمسة فى الشهوات رؤيته . وعلى حد تعبير الكندى فانه على حسب جودة صقالة النفس تكون معرفتها بالاشياء (٢) .

وهنا يوضح الكندى أمرا هاما هو أن الانسان بحسبانه كائنا ناطقا مفكرا لا ينام البتة . ورأيه فى هذا الصدد أن النوم الخاص بالانسان هو نوم الجسم والحواس فقط أما الفكر فلا ينام . فالنوم عنده ليس الا عدم استخدام العقل للحواس « ان النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعا ، فانا اذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام . فاذن النوم بتكميل

(١) ص ٢٧٣ من رسالته القول فى النفس .
(٢) راجع ص ٢٧٦ من رسالة القول فى النفس .

الرسم هو ترك الحى الثابت على طباعه فى الصحة استعمال الحواس^(١) .
الحواس اذن تشغل النفس ، والنفس تشغل الحواس ، وهذا يدل
على أن ثمة صلة ما بين الحس (البدن) من جهة ، وبين العقل أو النفس
من جهة أخرى . ذلك أن الحس بدوره يشغل بالنفس من جهة أخرى
وينفعل عنها ويتأثر بها . بل أن وجود النفس الناطقة فى الإنسان
شرط رئيسى لممارسة الحواس دورها . صحيح أن هذه الحواس تكون
سليمة عند بعض المجانين ، لكنها لا تستطيع أن تترجم احساساتها أو
انفعالاتها وذلك لامتناعها الى العقل الذى يرتب ويصنف ويميز ويحكم .

ومن هنا كانت عملية الاحساس والتعقل خاصة بنفس واحدة
فى نهاية الأمر . أو أن شئت فقل ان النفس لها قوى خاصة بالحس
كما أن لها قوى خاصة بالتعقل الخالص . فالنفس الحاسة هى بمعنى
ما النفس الناطقة لكن من جهتين مختلفتين . فالمدرک هنا سواء كان
ادراكا حسيا أم ادراكا عقليا ذات واحدة . فالذات الحاسة هى الذات
المتصورة بعينها ، والتى هى أيضا العاقلة . يقول الكندى « ... وليس
المحسوس فى النفس شيئا آخر غير الحاس . فانه ليس ثم غير وغير ،
انما هى ذات واحدة بسيطة . فالحاس منها فى حال حسيته ليس
هو غير المحسوس ، لأن المنطبع فيها هو المحسوس بعينه ، أعنى
صورة المحسوس . فليس الصورة فيها شيئا آخر غيرها ، بل
هى فى تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة . وكذلك معقولاتها ، فانه
ليس غير القوة منها السماة عقلا ... فاذا كان المحسوس موجودا
فى النفس ، فليس الحاس فى النفس غير المحسوس ، وكذلك العقل
من النفس ليس هو غير المعقول فى حال وجود النفس المعقول . فاذن
العقل فى النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس اذا كانا موجودين
للنفس »^(١) .

(١) ص ٢٩٤ — ٢٩٥ من رسالته فى ماهية النوم والرؤيا .

(١) ص ٣٠١ من رسالته فى ماهية النوم والرؤيا .

الفصل الرابع

« النجاشي »

الفصل الرابع

الفارابي

١ — المولد والنشأة والوفاة :

ولد فيلسوفنا الكبير « محمد بن محمد بن طرخا أبو نصر الفارابي في بلدة « وسيج » ، وهي واحدة من البلدان الصغيرة التي كانت تقع في اقليم « فاراب » ببلاد الأتراك . ولهذا فان فيلسوفنا ليس عربيا في نشأته وولادته وانما هو تركي مسلم .

وفاراب التي ينتسب اليها فيلسوفنا ، وتسمى أيضا « باراب » هي ناحية كبيرة واسعة وراء نهر « جيجون » (أموداريا) هكذا يقول ياقوت عند الكلام على « باراب » . ولكنه يقول عند ذكر « فاراب » : « ولاية وراء سيجون » (سرداريا) في تخوم بلاد الترك . وهي أبعد من « الشاشن » قرية من « بلاساغون » ، ومقدارها في الطول والعرض أقل من يوم (هكذا كان المقياس بلغة العصر ١١) إلا أن بها منعة وبأسا . وهي سبخة بها غياض ولها مزارع في غرب الوادي تأخذ من نهر الشاس (١) .

ويقول ابن خلكان « .. والفارابي بفتح الفاء والراء ، وبينهما ألف ، وبعد الألف الثانية باء موحدة ، وهذه النسبة الى فاراب . وتسمى في هذا الزمان « أطرار » بضم الهمزة وسكون الطاء المهملة ، وبين الراءين ألف ساكنة . وقد غلب عليها هذا الاسم . وهي مدينة فوق الشاشن ، قرية من مدينة بلاساغون . وجميع أهلها على مذهب الامام الشافعي رضى الله عنه . وهي قاعدة من قواعد مدن الترك .

(١) عن الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٥٦ — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ م .

ويقال لها غراب الداخلة ، ولهم غراب الخارجة وهي في أطراف بلاد فارس^(١) » •

ونظرا للمكانة العلمية التي كانت تحتلها بغداد آنذاك كمصدر من مصادر إشعاع الثقافة والعلم ، فقد توجه إليها الفارابي كي يكون نفسه علميا وفكريا ، حيث بدأ تلقى العلوم والمعارف على أيدي كبار المفكرين والعلماء •

وكان أول من التقى بهم من العلماء « أبو بشر متى بن يونس » ذلك الحكيم الكبير الذي كان مهتما بالمنطق • حيث قال عنه ابن خلكان^(٢) أن الناس كانوا يقرأون عليه فن المنطق « وله إذ ذاك صيت عظيم وشهرة وافية ، ويجتمع في حلقة كل يوم المئتون من المشتغلين بالمنطق • وهو يقرأ كتاب أرسطاطاليس في المنطق ويملي على تلامذته شرحه •••••

ولم يكن في ذلك الوقت أحد مثله في فنه ، وكان حسن العبارة في تواليف لطيف الاشارة • وكان يستعمل في تصانيفه البسيط والتذليل ، حتى قال بعض علماء هذا الفن : ما أرى أبأ نصر الفارابي أجذب طريق تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة الا من أبي بشر ••••• وكان أبو نصر يحضر حلقة في غمار تلامذته^(٣) » •

ثم بعد أن درس الفارابي المنطق بدأ في دراسة الطب على يد طبيب كبير آنذاك هو « يوحنا بن حيلان » النصراني ، حيث توجه إليه في مدينة « حران » ، فأفاد منه الى حد كبير صناعة الطب وقدره لا بأس به من المنطق •

(١) راجع ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٥ ص ١٥٧ . نشرة احسان عباس • ونطالع في دائرة المعارف الاسلامية (م ٢ ص ٤ طبعة دار الشعب) ان أباء كلن قائدا ، وانتقل هو الى بغداد •••••

(٢) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٣ •

(٣) ص ١٥٣ — ١٥٤ ج ٥ وفيات الاعيان لابن خلكان •

ويذكر لنا ابن خلكان أن الفارابي عاد الى بغداد (بعد ذلك مرة ثانية) وقرأ بها علوم الفلسفة ، وتناول جميع كتب أرسطاطاليس ، وتمهر في استخدام معانيها والوقوف على أغراضه فيها ، ويقال انه وجد كتاب النفس لأرسطاطاليس ، وعليه مكتوب بخط أبي نصر الفارابي : أنى قرأت هذا الكتاب مائتى مرة .

ونقل عنه أنه كان يقول قرأت « السماع الطبيعى » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج الى معاودة قراءته . ويروى أنه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن : أنت أم أرسطاطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته (١) .

ثم يتابع ابن خلكان حكايته عن الفارابي حيث يقول : « ... ولم يزل أبو نصر ببغداد مكبا على الاشتغال بهذا العلم والتحصيل له الى أن برز فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سافر منها الى دمشق ولم يقيم بها . ثم توجه الى مصر . وقد ذكر أبو نصر في كتابه المرسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتدأ بتأليفه في بغداد وأكمه بمصر ، ثم عاد الى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان فأحسن اليه (٢) . »

ويطالعنا التاريخ كذلك أن الفارابي قد اتصل بالسلطة الحاكمة اتصالا مباشرا ، حيث التحق بخدمة (الخدمة هنا ثقافية علمية بطبيعة الحال أى تستطيع القول بلغة العصر كان مستشارا ثقافيا) الأمير سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب . حيث رافقه الفارابي في فتحه مدينة « دمشق » . ويبدو أن ذلك قد تم في السنوات الأخيرة من حياة الفارابي . وهذا معناه أن الخاصية التى ميزت الفارابي في هذه

(١) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٤ ، وراجع الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والعلم الثانى ، ص ٥٨ .

(٢) ج ٥ ص ١٥٥ .

الآونة كانت ميله الى الزهد والعبادة والتأمل الفردي ، البعيد عن صخب الناس وعن صخب الحياة اليومية • وهذا أمر ملاحظ بصفة عامة لدى كبار المفكرين والفلاسفة • اذ أن معظمهم اذا شعر بقرب توديعه للحياة ، وبانهيار قواه ، وبداية استسلامه للموت الذي بدأ يشق طريقه اليه ••• مال الى الزهد • وكأن المفكر هنا بدأ في اعداد نفسه وتجهيزها للسفر الطويل ، بعد أن يأس من الحياة وممن فيها • ولقد كانت وفاة الفارابي ما يقرب من عام (٣٣٩ هـ ٩٥٠ م •) بعد أن عاش ما يقرب من ثمانين عاما •

يقول ابن خلكان « ••• وكان (الفارابي) منفردا بنفسه ، ولا يجالس الناس • وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ••• وكان ازهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن • وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم • وهو الذي اقتصر عليها لقناعته • ولم يزل على ذلك الى أن توفي (في سنة ٣٣٩ هـ •) بدمشق • وصلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه • وقد ناهز ثمانين سنة ، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير رحمه الله (١) » •

وقد عكأ أستاذ أساتذة جيلنا الشيخ مصطفى عبد الرازق سبب اعتزال الفارابي الناس بقوله « •• والفارابي انما كان يعتزل الناس ، ويؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما ينتدى به الانسان • حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها ، كما ذكر ذلك في كتاب : « الجمع بين رأيي الحكيمين تبريرا لتخلي أفلاطون عن كثير من الأسباب الدنيوية وايتارة تجنبها • ولم يكن الفارابي ضجرا بالحياة ولا متبرما من الناس (٢) » •

(١) ص ١٥٦ ج ٥ •

(٢) ص ٦٤ فيلسوف العرب والمعلم الثاني •

٢ — أهمية الفارابى :

إذا كنا قد ذكرنا أن الكندى يعتبر فيلسوف العرب بلا منازع ، فاننا هنا أيضا نستطيع أن نقول : أن الفارابى يعد فيلسوف المسلمين الأول بلا منازع أيضا . ونظرا للأهمية الكبيرة التى احتلتها الفارابى ، والدور الكبير الذى قام به فى نهضة الفلسفة الاسلامية واثراء الدراسات الفلسفية ، وما قام به من نقل الفلسفة اليونانية الى العربية سواء بالشرح ، والتحليل ، والنقد ، والتعليق ، والتلخيص ، والتفسير أقول نظرا لذلك كله ولغيره فقد أطلق على الفارابى « المعلم الثانى » بعد المعلم الأول « أرسطو » .

ونحن نعلم أن الحكيم آنذاك كان له فى كل فرع من فروع المعرفة رأى وموقف وكتاب ، بحيث نجد أن الفيلسوف كان — كما أشرنا من قبل — طبيبا وشاعرا وموسيقيًا وأديبا لأن الفلسفة كانت تحتضن كل هذه العلوم ، كيف لا وقد كانت أما لها جميعا ! ! .

والفارابى ، كفيلسوف احتل مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة ، وقد أفاد من جاء بعده من الفلاسفة الكبار مثل أبا زكريا يحيى بن عدى ، وأبا سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى ، وقبل هؤلاء ، وبعدم ابن سينا^(١) .

كذلك كان للفارابى شأن ، وأى شأن ، فى فن الموسيقى . وناهيك عن الكتب المتبينة التى دونها الفارابى ومدى تأثيرها على المعاصرين واللاحقين له .

يقول العلامة كارادى هو « وكان غرض الفارابى شأن غيره من فلاسفة مدرسته ، أن يحيط بجميع العلوم ويظهر أنه كان عالما

(١) راجع اثر الفارابى فيمن جاء بعده من كتاب د . ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه مواضع متفرقة من الكتاب — دار المعارف بمصر ط ٢ .

بالرياضيات بارعا وطبييا لا بأس به • وكتب كذلك في العلوم الخفية ، كما كان الى جانب هذا موسيقيا متفننا ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقى الشرقية • كان يوقع على المزهري ويؤلف الألحان • وقد أثارت عبقرية اعجاب سيف الدولة • ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغاني قديمة تنسب اليه » (١) •

وعن أهمية الفارابي أيضا قال ابن خلكان انه كان « صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم • وهو أكبر فلاسفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه • والرئيس أبو علي بن سينا بكتب تخرج ويكلامه انتفع في تصانيفه » (٢) •

أما أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن المقرئ ، صاحب كتاب « طبقات الحكماء » ، فيقول عنه انه « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » ، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر فبذ جميع أهل الاسلام ، وأربى عليهم في التحقيق لها وشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وجميع ما يحتاج اليه منها في كتبه صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منها على ما أغيا الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمسة ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة • ثم له بعد ذلك كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به » (٣) •

أما القفطى فقال عنه انه « بز على أقرانه وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع

(١) دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٦ طبع دار الشعب بالقاهرة .

(٢) ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٣ .

(٣) الطبقات ص ٦١ وراجع ابن خلكان ج ٥ ص ١٥٤ .

ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي . ويقول أبو الفرج معهما المديح . « جاءت كتب الفارابي المنطقية والطبيعية والإلهية والسياسية الغاية الكافية والنهاية الفاضلة (١) » .

وأما « أولئري » فقد قال في هذا الصدد « ومن الصعب أن نبالغ في قلنا في خطورة الفارابي . فكل ما يصادفنا في المستحيل عند ابن سينا وابن رشد يوجد بجوهره على التقريب في تعاليم الفارابي فجلا . وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد السلفي . ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلي ، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيرا أكثر وضوحا ، وأن يصلا بمذهبيهما الى نتائجهما المنطقية . ومن المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذي تم في اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية . ولابد لنا أن نشير الى أن بداية المدرسية كانت في أيام الفارابي (٢) » .

أما ابن سينا فقد قال في تصريح واضح منه لبيان أهمية الفارابي أنه لم يفهم أغراض أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » الا من خلال الفارابي « . . . وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة — هكذا قال ابن سينا — فلم أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة ونصارى الى محفوظا وأنا لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي . وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . فحضرت يوما وقت العصر في المواقين ، فتقدم دلال بيده كتاب ينادى عليه . فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة في هذا العلم . فقال لي : اشتره فصاحبه

(١) راجع البرون كارادى نو : ابن سينا ص ٩٧ ترجمة عادل زمير — دار بيروت سنة ١٣٩٠ هـ . — سنة ١٩٧٠ م .

(٢) ص ١٦٦ من الفكر العربي ومكانته في التاريخ .

محتاج الى ثمنه ٠٠٠ فاشتريته فاذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة • ورجعت الى دارى وأسرت في قراءته فانفتحت على في الوقت أغراض ذلك الكتاب لأنه قد صار لى محفوظا على ظهر القلب (١) » •

كذلك تتضح أهمية الفارابي ومدى اعزازه بنفسه كمفكر وفنان له شأنه ، وكباحث متمكن من اللغات الأجنبية والتي لايد لكل دارس من أن يلم ببعضها في الفقرة التالية التي ذكرها لنا ابن خلكان ، والتي سوف نوردها كما هي بنصها ، نظرا لبساطة أسلوبها ووضوحه (٢) •

يقول ابن خلكان في معرض حديثه عن أهمية الفارابي « • • • ورأيت في بعض المجاميع أن أبا نصر ، لما ورد عليه سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف ، فأدخل عليه وهو بزي الأتراك ، وكان ذلك زيه دائما ، فوقف •

فقال له سيف الدولة : أقعد •

فقال : حيث أنا أم حيث أنت •

فقال (سيف الدولة) : حيث أنت •

(١) يحيى بن أحمد الكاشى : نكت في أحوال الشيخ ابن سينا ص ١٤ - حقيقته وقدم له د . أحمد فؤاد الاخوانى - القاهرة سنة ١٩٥٢ م •

(٢) يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق « • • • ثم أنهم (المؤرخين) ذكروا أنه (الفارابي) كان يعرف لغات كثيرة عند قدومه الى بغداد ، ورووا أساطير تدل على أنه كان يعرف سبعين لغة • • • ومع ما في ذلك من الشطط ، فإنه لا يخلو من اثر الحق ، اذ هو بالضرورة كان يعرف التركيبة ولعله كان يعرف الفارسية • وقد اتقن العربية وهو يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها • مهمل يضطلع بعلم هذه اللغات الا الرجل العظيم » (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٦٠ وراجع : أولرى : الفكر العربى ومكانته ص ١٥٥ ترجمة تمام حسان ، نشرة وزارة الثقافة والارشاد القومى - بدون تاريخ ، حيث ذهب المؤلف الى ان الفارابي كان يجهل في البداية اللغة العربية » •

فتخطى (الفارابى) رقباب الناس ، حتى انتهى الى مسند سيف الدولة وزاحم فيه حتى أخرجه عنه • وكان على رأس سيف الدولة مماليك وله معهم لسان خاص يسارهم به قل أن يعرفه أحد • فقال لهم بذلك اللسان : ان هذا الشيخ قد أساء الادب ، وانى مسأله عن أسياء ان لم يوف بها فاحرقوا به •

فقال له أبو نصر بذلك اللسان (أى باللغة الأجنبية التى تحدث بها الأمير) : اصبر فان الأمور بعواقبها •

فمجب سيف الدولة منه ، وقال له : أتحسن هذا اللسان ؟

فقال : نعم أحسن أكثر من سبعين لسانا ۱ ۱ ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين فى المجلس فى كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده • ثم أخذوا يكتبون ما يقوله • فصرهم سيف الدولة وخلا به •

فقال له (أى للفارابى) : هل لك فى أن تأكل ؟

فقال : لا •

فقال : فهل تشرب ؟

فقال : لا •

فقال : فهل تسمع ؟

فقال : نعم •

فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بأنواع الملامى • فلم يحرك أحد منهم آلتة الا وعابه أبو نصر وقال له : أخطأت •

فقال سيف الدولة : وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئا ؟

فقال : نعم • ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحتها وأخرج منها عيدانا وركبها • ثم لعب بها فضحك منها كل من كان فى المجلس •

ثم فكها وركبها تركيبا آخر وضرب بها ، فبكى كل من في المجلس • ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياما وخرج (١) •

هذه الرواية مع ما فيها من مبالغة واضحة ، وبعد عن الواقع الى حد ما ، الا أنها ان دلت على شيء فانما تدل على عدة مميزات امتاز بها الفارابي :

١ — اعتزاز الفارابي بنفسه كرجل له هيئته ومكانته واعتزازه بنفسه كمفكر وفيلسوف وفنان بحيث لم يخش سلطانا ولا جاها •

٢ — تقدير السلطة الحاكمة لهذا الفيلسوف ممثلة في شخص الأمير سيف الدولة •

٣ — اجادة الفارابي لمجموعة من اللغات الحية (آنذاك) والتي لا مناص منها لكل باحث ومفكر •

٤ — قدرة الفارابي الفائقة — بناء على هذه اللغات التي امتلك ناصيتها — في ترجمة الثقافات الأجنبية وتلخيصها وتقديمها الى المفكرين ، عربا كانوا ومسلمين •

٥ — كذلك يشير النص الى أن الفارابي كان موسيقار جليله ، حيث بز أقرانه (المتخصصين) في الجلسة التي عقدها السلطان • فضلا عن أن له مؤلفات في هذا المجال • ويكفي أن نشير الى أن ابن خلكان قد أنبأنا في هذا الصدد أن الآلة الموسيقية « القانون » من اختراع الفارابي •

٦ — ونستطيع أن نضيف الى ما سبق بشأن أهمية الفارابي ما أطلق عليه من جهة تسميته بـ « المعلم » الثاني بعد أرسطو بحسبنا المعلم الأول • وذلك راجع الى مدى الأثر الذي تركه الفارابي

(١) ابن خلكان ج ٥ ص ٢٥٦ •

فيمن جاءوا بعده • وان كان هذا اللفظ (المعلم الثانى) قد أطلق عليه بوجه خاص بسبب شروحه المتعددة على مؤلفات أرسطو • هذه الشروح التى لا ينقصها الوعى والفهم • هذه الشروح التى تدل على عقلية فلسفية دقيقة وعالة ومطلعة على علوم السابقين بكل معانى كلمة الاطلاع ودلالاتها • وسوف تتضح أهمية الفارابى من خلال حصرتنا لاهم مؤلفاته^(١) •

٧ — ومع أن الفارابى قد أخفق الآن — فى رأينا ورأى نفر كثير غيرنا — فيما سعى اليه من محاولة الجمع بين أرسطو وأستاذه أفلاطون فى مذهب واحد ، إلا أن هذه المحاولة كانت فى زمانها موضع إعجاب وتقدير وبسبب « الجمع بين رأيى الحكيمين » نال الفارابى شهرة واسعة • ومع أنك تختلف معه فى النتائج التى انتهى اليها ، إلا أنك لا تملك إلا أن تقدر هذا الجهد العقلى وهذا التحليل الفلسفى الذى يتضح فى كل سطر من سطور الكتاب •

٨ — والفارابى كان أيضا ممن يقرضون الشعر • وقد نقل عنه ابن أبى أصيبعة وابن خلكان عدة أشعار بها منحة فلسفية • ومن هذه الأشعار التى نسبت للفارابى (وان كان ثمة شك فى صحة نسبتها اليه ، لما تؤدى اليه من معان خاصة) نذكر هنا قوله :

بزجاجتين قطعت عنى
وعليهما عولت أمى
فزجاجة ملئت بحمى
وزجاجة ملئت بخمى
فبذى أدون حكمى
وبذى أزيل همومى

(١) راجع جميل صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ص ٤٤ ط ٤ دار الانطلس بيروت •

أما بعد :

فانه لا يفوتنا في نهاية الحديث عن أهمية الفارابى ومكانته أن نردد مع أستاذ أساتذتنا الشيخ الجليل مصطفى عبد الرازق قوله « ... ولا ينتهى فضل الفارابى عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسلام التى تكاملت من بعده . بل له أيضا أنظار مبتدعة وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تنتهيا بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا . وللفارابى كتاب فى المدينة الفاضلة ، كما أن لافلاطون كتابا فى الجمهورية الفاضلة . والفارابى هو أول من عنى بإحصاء العلوم وترتيبها فى كتابه « إحصاء العلوم » ولئن كانت الاجيال تهتف باسم الفارابى منذ ألف عام فى الشرق والغرب ، فانه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ، وبما ترك من أثر فى تاريخ التفكير البشرى وفى تاريخ المثل العليا للحياة الفاضلة (١) .

٣ — مؤلفات الفارابى :

تعد الآثار التى خلفها الفيلسوف مقياسا حقيقيا لبيان أهميته ومكانته التى احتلها فى تاريخ الفلسفة . ولا نقصد بالآثار هنا الكتب وحسب ، بل وأيضا مدى تأثيره فىمن جاء بعده من فلاسفة ، وإلى أى حد امتدت بصماته الحلول التى قدمها من جاء بعده للمشاكل التى تعرضوا لها وناقشوها . ولا شك أن تكوين مدرسة فلسفية ، وإحياء الدراسات (الفلسفية) بها ، إلى جانب نقل وإصلاح ، وتفسير ، وتقد العلوم المعاصرة ، سواء كانت محلية ان صح التعبير وأجنبية ، لدليل قاطع على عظمة الفيلسوف .

(١) ص ٧٠ — ٧١ من كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى . وراجع أيضا : قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ص ١٣٩ وما بعدها — مكتبة مصر بدون تاريخ وكرادى نو : ابن سينا ترجمة عادل زعيتر ص ٩٧ وما بعدها — دار بيروت ١٩٧٠ .

فاذا ما طبقنا هذه المعايير على فيلسوفنا (الفارابي) ، لوجدنا أنه كان فيلسوفا من الطراز الأول . فالرجل كان يجيد اللغات الحية في عصره ، وهو قد بدأ فترة التحصيل والدراسة منذ فترة مبكرة . كما أنه اعتمد في قراءته وتحصيله على المظان الرئيسية ، حيث توجه بفكره الثاقب الى الفلاسفة في عصر دراهم كي ينهل منهم ويرتوى . وهو فيلسوف من جهة اصلاحه وشرحه لبعض أعمال غيره شرحا واحيا دقيقا وهو ، الى جانب ذلك كله ، قد دون بنفسه ولنفسه أعمالا خاصة ما زالت حية وباقية حتى يومنا هذا .

أما عن أثره فيمن جاء بعده فقد ذكرنا ، عرضا ، شيئا من ذلك ، وكيف أن ابن سينا ، وما أدراك ما ابن سينا ، لم يفهم أغراض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة الا بعد أن قرأ كتاب أبي نصر في « أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة » ، حيث انفتح على ابن سينا بعد قراءته أغراض أرسطو في ذلك الكتاب وفهمه وفرح به فرحا شديدا (١) .

أما عن مؤلفات الفارابي فانها بحسب حديث المؤرخين كثيرة للغاية ، وهي تشمل أو أن شئت تغطي علوم عصره . غير أن معظم هذه الكتب قد فقد وضاع . ولم يبق الا القليل مما كتبه فيلسوفنا . يقول (كارادي فو) (٢) : « .. واشتهر أبو نصر بصفة خاصة بشروحه على مؤلفات

(١) راجع الوافي بالوفيات ج ١ ص ١٠٨ طهران سنة ١٣٨٩ هـ .
وراجع طبقات الأمم ص ٧٠ — ٧١ النجف سنة ١٣٨٧ هـ وكذلك عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ص ٦٠٣ بيروت سنة ١٩٦٥ ، حيث يقول عن الفارابي : « كان فيلسوفا كاملا واملا فاضلا ، قد اتقن العلوم الحكيمة وبرع في العلوم الرياضية . زكى النفس ، قوى الذكاء . . . الخ » راجع أيضا الفهرست لابن النديم وتاريخ الحكماء وابن خلكان .

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ ص ٤ — ٥ من طبعة دار الشعب .

أرسطو • وقد أكسبته هذه الشروح لقب « المعلم الثاني » وأرسطاطاليس هو المعلم الأول •

فشرح كتاب « المقولات » و « العبارة » و « القياس » و « البرهان » و « الجدل » و « المغالطة » و « الخطابة » و « الشعر » أى أنه شرح جميع الكتب التى يتألف منها المنطق بأوسع معانيه • وقدم لهذه المجموعة المنطقية بشرح لكتاب « لايساغوجى » لفرقوريوس •

أما فى الأخلاق فقد شرح كتاب أرسطو فى « الأخلاق الى نيقوماخس » وشرح فى علم النفس « كتاب النفس » للاسكندر الافروديسى • وشرح فى باب العلم « طبيعيات أرسطو » وكتابه « فى الآثار العلوية » و « السماء والعالم » وكتاب « المجسطى » لبطليموس •

ولم تقتصر مؤلفات الفارابى بأية حال على شروح كتب اليونان بل له كثير من الكتب الاصلية الخاصة • فله فى علم النفس والالهيات رسائل فى « العقل والمعقول » و « النفس » و « قوى النفس » و « الواحد والوحدة » و « الجوهر » و « الزمان » و « المكان » و « المقاييس » (١) •

وسوف نكتفى هنا بذكر أهم المؤلفات الفارابية :

- ١ — احصاء العلوم •
- ٢ — الجمع بين رأى الحكيمين •
- ٣ — تحصيل السعادة •
- ٤ — التعليقات •

(١) ص ٤ — دائرة المعارف الاسلامية ، وراجع أيضا : أوليرى فى كتابه الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ١٥٦ وما بعدها وكذلك كرادى نو فى كتابه عن ابن سينا ص ٩٩ وما بعدها . . الخ .

- ٥ — فصوص الحكم •
- ٦ — كتاب الملة •
- ٨ — كتاب الحروف •
- ٨ — آراء أهل المدينة الفاضلة •
- ٩ — التنبه على سبيل السعادة •
- ١٠ — التوطئة في المنطق •
- ١١ — أجوبة مسائل سئل عنها (٢٣ مسألة) •
- ١٢ — جوامع كتاب النواميس لأفلاطون •
- ١٣ — الدعاوى المنسوبة الى أرسطاطاليس في الفلسفة •
- ١٤ — الرد على ابن الراوندى (في أدب الجدل) •
- ١٥ — الرد على يحيى النحوى فيما رد به على أرسطو •
- ١٦ — السياسات المدنية •
- ١٧ — شرائط اليقين •
- ١٨ — تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس •
- ١٩ — تفسير الايساغوجى •
- ٢٠ — البرهان •
- ٢١ — شرح كتاب العبارة لأرسطاطاليس •
- ٢٢ — عيون المسائل •
- ٢٣ — الملة والفقه •
- ٢٤ — كتاب الموسيقى الكبير •
- ٢٥ — الجـــــــــــــــــدل •

٢٦ — الجوهر —

٢٧ — الخط —

٢٨ — الرد على جالينوس —

٢٩ — الرد على الرازي في العلم الالهي —

٤ — أسلوب الفارابي :

يعد المعلم الثاني من أوائل الفلاسفة الذين أسسوا الاتجاه الأفلاطوني المحدث في الفلسفة الإسلامية وثبتوا قواعده . فنحن نعلم أن الفارابي كان بطبيعته ميالا إلى الزهد والعزلة والتأمل ومن هذا شأنه كان لابد له أن يتابع الأفلاطونية المحدثه في اتجاهها الذي يرفع من شأن النفس على حساب البدن .

لكننا نعلم أيضا أن الفارابي كان معجبا بأرسطو اعجابا لا حد له . بل نستطيع القول ان الفارابي كان « منبهرا » كل الانبهار بالفلسفة اليونانية ممثلة في قطبيها الكبيرين : أفلاطون وأرسطو . ويبدو أن الفارابي كان يثق ثقة « دجماطيقية » في هذين الفيلسوفين ، الامر الذي منعه من النظر الى فلسفة كل منهما نظرة نقدية فاحصة .

فقد اعتقد ، خاطئا ، وهناك بل شك مبررات تاريخية لذلك ، أن أرسطو لا يمكن بحال من الأحوال أن يناقض أستاذه أو يتناقض معه . ان الحقيقة واحدة . وقد وصل اليها كل من أفلاطون وأرسطو . فالهدف واحد ، فأنى لأيهما أن يخالف الآخر ويختلف معه . وقد ساعد الفارابي على سوء الفهم هذا لموقف الفيلسوفين ما نسب

(١) وراجع الى جانب ما سبق ذكره : فصوص الحكم للفارابي نشرة الشيخ محمد حسن آل ياسين ص ١٠٠ — ٢٣ مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٣٩٦ هـ . — سنة ١٩٧٦ م .

الى أرسطو من مؤلفات ليست له « كتاب الربوبية » • ولهذا حاول الفارابى أن يبين فى أكثر من مؤلف وأكثر من شرح أن الحكيمين لم يختلفا كما قد يتبادر الى بعض الأذهان • وكتاب الفارابى المشهور « الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » قد كرس كله من أجل هذا الهدف • ولذلك فإن أسلوب الفارابى لم يخل من التناقض فى غير موضع من مؤلفاته •

ذلك أن الجمع بين فلسفتين مختلفتين الى حد كبير ، أمر مستحيل • ومحاولة كهذه لابد أن يضى فيها بشئ • لأنها تعتمد على التوفيق الذى كثيرا ما يستند الى « التلفيق » • ولهذا جاء أسلوب الفارابى مضطربا متناقضا • وكأننى أتصوره وقد اهتر القلم فى يديه وتعثر لسانه وهو يملأ على تلاميذه بعض المحاضرات فى هذا الصدد •

وقد ترتب على هذا التناقض غموض أسلوب الفارابى ذاته • لأن وضوح الرؤية وأحكام البناء الداخلى للمذاهب ، من شأنه أن يجعل الأسلوب واضحا صريحا ، لأن الأسلوب إنما يعبر فى النهاية عن « جوانية » الفيلسوف • فإذا لم تكن الجوانية واضحة ، فإن المتوقع ، من باب أولى ، أن يعم الغموض ويسود كتابات الفيلسوف • وهذه هى السمة الثانية التى اتسم بها أسلوب الفارابى • فمعظم الدارسين والمؤرخين على أن أسلوب الفارابى كان أسلوبا غامضا مضطربا •

وقد نلّمس للفارابى عذره فى هذه الناحية ، حيث أن فيلسوفنا كان الى حد كبير مسئولا عن وضع المصطلح العربى الفلسفى ، شأنه فى هذا شأن فيلسوف العرب • بمعنى أن المقابل العربى للمصطلح اليونانى لم يكن بعد قد عرف أو تداولته الأوساط الفلسفية • ولعل هذه الفترة كانت فترة مخاض وولادة للمصطلح والأسلوب الفلسفيين • ومن شأن هذه المحاولات البكر ان تصبح التعبير أن يعتربها الغموض أحيانا ، وأن لا تخلو من تناقض أحيانا أخرى • ذلك أن وضع مصطلح

بمعنى لمعنى محدد أمر ليس سهلا ، خاصة وأن اللغة العربية بها بعض الألفاظ التى تقترب فيما بينها من المعنى الواحد . هذا فضلا عن أن اللغة العربية تساعد على استخدام اللفظ فى غير معناه الحقيقى أحيانا ، وذلك باستخدام الأسلوب الرمزى والتشبيه والاستعارة ، والكناية والجناس بنوعيه وما الى ذلك .

ثم ان الفارابى كان يميل الى استخدام الاسلوب الموجز الشامل دون أن يحال أو يشرح أحيانا . كانت تلك الطريقة هى طريقته المستخدمة فى الكتب الخاصة به على وجه الدقة . ومن هنا فانه كثيرا ما كان يعبر عن أفكاره من خلال كثرة من « الحكم » التى لا بد أن يقف المرء أمامها مرة ومرتين لكى يفهمها ويدرك معناها . وكتابه « فصوص الحكم » خير شاهد على ذلك .

ويبدو أن طبيعة الفارابى من جهة والموضوعات التى كان يتحدث عنها من جهة أخرى ، قد فرضتا عليه استخدام مثل هذا الاسلوب الموجز الغامض أحيانا والمدون فى حكم وعبارات مقتضبة أحيانا أخرى . والفارابى ، كما نعلم ، كان فيلسوفا زاهدا . ففى الوقت الذى كان بوسعه فيه أن يعيش ويحيا فى بصوحة من العيش والمجون ، نجده يرفض باصرار أن يأخذ الا بقدر قوت يومه . فقد رفض أن يأخذ من الأمير سيف الدولة أكثر من أربعة دراهم فى اليوم لينفقها على نفسه ، فى الوقت الذى سعى فيه الأمير وحاول أن يعطيه المزيد .

والفارابى جنح ، لا أقول الى أحضان التصوف ، ولكن الى جانب الحياة الروحية ، حيث أعجب كل الاعجاب بالاتجاه الافلاطونى والافلوطينى المحدث .

والجانب الروحى كما هو معروف يقتضى البعد عن الناس . كما أنه يتطلب ، من جهة أخرى ، استخدام الاسلوب الموجز والتعبير الرمزى ، حيث يحاول المرء حينذاك أن يعبر عن بعض وجدانات النفس

وخلجاتها ، وهى مسائل ليس من السهولة بمكان أن يستخدم المرء الاسلوب العادى للتعبير عنها . معنى هذا أن مثل هذا الاتجاه الذوقى عند الفارابى اقتضى أسلوبا خاصا وتعبيرات خاصة .

يقول ابن سبعين فى هذا الصدد « ... وأما الفارابى اضطرب وخالط وتناقض وتشكك فى العقل الهولانى . وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك فى النفس الناطقة : هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد تنوع اعتقاده فى بقاء النفوس بحسب ما ذكر فى كتاب « الأخلاق » وكتاب « المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » . وأكثر تأليفه فى المنطق .. » ولكن ذلك لم يمنع ابن سبعين من أن يعترف بفضل الفارابى حيث قال عنه « .. وهذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فقيها لا غير . ومات وهو مدرك ومحقق ، وزاد عن جميع ما ذكرته ، وظهر عليه الحق بالقول والعمل . ولولا التظويل لذكرت ذلك مفصلا (١) » .

واضح اذن من خلال هذا الحكم الذى أصدره ابن سبعين على الفارابى أنه يعلى من قدره الى حد كبير ويبين أنه أفضل فلاسفة الاسلام واعلامه قدرا ... لكن ابن سبعين لم ينس فى غمرة ذلك أن يشير الى التوتر الداخلى الذى كان يعاينه الفارابى وكيف انعكس ذلك على أسلوبه من حيث الاتساق والوضوح .

أما البارون كاراد فو فيقول فى هذا الصدد : « ومذهب أبى نصر مذهب المدرسة التى عرفت فى الاسلام بـ « الفلاسفة » أبى مذهب الافلاطونية الجنديدة فى صورته الاسلامية . وهذا المذهب كان الكندى (هكذا يزعم هذا المستشرق ١١) قد بدأ يعبده من قبل . ووصل به ابن سينا فى مضافاته الى أكمل صورة من بعد . ومن المرجح أن الفارابى قد خالف الكندى وابن سينا فى بعض المسائل ،

ولكن من العسير أن نحددها • ويجب أن نقف موقف التحفظ ان لم يكن موقف الشك عند بسط تفاصيل مذهبه فمؤلفاته لم تصل إلينا جميعها ، وانما وصل إلينا جانب ضئيل منها • ثم ان أسلوبه غامض بعض الشيء • فكثير من رسائله التي بين أيدينا عبارة عن حكم مقتضبة غاية الاقتضاب ، يتلو بعضها بعضا في غير ترتيب • زد على ذلك أننا لا نستطيع أن نأمن المتناقض في مصنفات كثيرة يظهر فيها مرة بعد أخرى أثر أرسطو وأفلاطون وأفلوطين • بل لا يمكن أن تخلو من بعض المتناقض أيضا تلك الفكرة الأساسية في مذهبه التي تنحو الى التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من جهة ، وبين الفلسفة الناجمة عن التوفيق والعقيدة الإسلامية من جهة أخرى (١) •

٥ — ملاحظة ٣

منذ أن هبطت الديانات السماوية المنزلة وتناقلتها الناس فيما بينهم ، بدأ البحث في الصلة بين العقل وبين الدين ، بين منطق السماء ومنطق الأرض • ونحن نعلم أن لكل دين من الأديان خصومه وأنصاره ، المؤمنون به والكافرون به ، فريق يسعى الى هدم منطق الوحي بالعقل ، وآخر يحاول اعلاء منطق الوحي بالعقل (٢) •

ونزعة التوفيق هذه أثبتت في الفلسفة الإسلامية : سواء بين المتكلمين وبعضهم وبينهم وبين الفلاسفة • ونحن نعلم أن المتكلمين رجال مؤمنون أولا ثم يسعون الى تعقل ما آمنوا به ثانيا • أما الفلاسفة فهم عاقلون أولا ثم يسعون الى تعقل الايمان ثانيا • بعبارة أخرى : المتكلم مؤمن يسعى الى التعقل أما الفيلسوف فعاقل يسعى — بالعقل —

(١) ج ٢ ص ٦ دائرة المعارف الإسلامية •

(٢) راجع في هذا بالتفصيل الدكتور توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة وخاصة الفصل الرابع : موقف الإسلام وفقهائه من التفكير الفلسفي ط ٢ — مكتبة مصر •

الى الايمان • فاذا كان الفيلسوف يقول أنا أعقل أولا ثم أومن ثم
شعار المتكلم هو أنا أومن ثم أعقل (١) •

وبين السمعى نحو تعقل الايمان أو السمعى نحو إخضاع سلطة
العقل لمنطق الوحي ، تجاوز كل فريق الحدود التى رسمها لنفسه •
بمعنى أن كل فريق حاول أن يفسر ويؤول بحق ، وبغير حق ، منطق
الطرف الآخر طبقا لاتجاهه هو ، فكان أن سعى الفلاسفة الى تأويل
الدين وفهمه وتفسيره بطريقة لا تتفق كثيرا وطبيعة هذا الدين •
كما أن المتكلمين ، من جهة أخرى ، أساءوا الى العقل ، الى حد ما ،
حينما أصدر بعضهم عليه حكما بالعجز والاضطراب والتهاوت أمام
منطق الوحي • بحيث أنهم فى المسائل التى وجدوا أن العقل لا يقدر
فيها على « تعقل » منطق الوحي ، رموه بالفكر والجحود والعجز
موضحين ، فى نفس الوقت أن العيب هنا ، كل العيب ، والخلل هنا ،
كل الخلل ، يمكن فى العقل الانسانى •

ولقد فرضت هذه المشكلة وجودها الحى والنابض على المسلمين
منذ فترة مبكرة • أو بتعبير أدق منذ أن بدأت الحركة الفلسفية
تظهر على يد الكندى وعلى يد رجال المعتزلة الذين كان ينتمى اليهم
الكندى فى إحدى مراحل دراسته وتحصيله • وأقول ان هذه
المشكلة فرضت وجودها من جهة أن الفلسفة اليونانية كانت من جملة
العوامل التى عجلت وساعدت على نشأة الفلسفة الاسلامية • والفلسفة
اليونانية ، كما تعلم ، تمثل سلطة العقل • ومعنى أن يقف المسلمون
عليها ، معناه أن يقفوا على حجاج العقل وأدلته وموقفه من الحلول
التي طرحها هذا العقل للمسائل الفلسفية التى تعرض لها سواء فى
ذلك ما يتعلق بالله والانسان والعالم •

وكان لابد من وجود اختلاف ، صغر هذا الاختلاف أو كبر ،
بين منطق العقل ممثلا فى الفلسفة اليونانية وبين منطق الوحي ممثلا

(١) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه - الفصل الثانى .

في النص الديني وفي بعض من اعتقدوا أنهم ممثلون شرعيون للإسلام
مثل أهل السنة وجماعة الأشاعرة •

والفارابي ، كميلسوف ، وجد أمامه الصراع على أشدّه بين المتشبهين
بسلطة العقل ، وبين المتمسكين بالدين •

وفضلا عن ذلك كله فقد وجد الفارابي نفسه ، وهو بصدد معالجة
قضية التوفيق هذه ، أمام مشكلة أخرى لا تقل خطورة عن سابقتها •
فقد تكون هناك مبررات لوجود تعارض بين العقل والنقل ، أما أن يكون
هناك تعارض بين العقل ونفسه فهذا أمر ليس سهلا • ونشرح
ذلك بالقول :

من خلال قراءة الفارابي للفلسفة اليونانية ، وبوجه خاص من
خلال قراءته لأفلاطون وأرسطو — بدا له — كما بدا لغيره من القراء —
أن أفلاطون في واد ، وأن أرسطو في واد آخر • ويظهر أيضا أن هذا
الخلافا ضارب بجذوره الى كل مشكلة من المشاكل التي عالجها الفيلسوفان
الكبيران • ولقد كانت ثقة الفارابي في الفيلسوفين اليونانيين ثقة لا حد
لها (ثقة تكاد تكون عمياء كما يقال) • فمع أنه فيلسوف (أى يعمل
عقله في كل المشاكل التي يبحثها) الا أن بصره وبصيرته قد حجبا عن
الخلافات الكبيرة التي تصل الى حد التناقض بين كل من أفلاطون
وأرسطو ، لأنه كان يثق فيهما ثقة لا حد لها • وهو ، كما ذكرنا ، لم
يتصور أن يناقض العقل نفسه بنفسه ممثلا في أفلاطون وأرسطو •
بل انه جعلهما العمدة والمرجع والمعيار لكل فلسفة لاحقة • فقد ذهب
في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين الى القول » وكان هذان الحكيمان
هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتمان لأواخرها
وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها
وخطيرها • وما يصدر عنهما في كل فن انما هو الأصل المعتمد عليه
لخلوه من الشوائب والكدر • بذلك نطقنا الألسن وشهدت العقول ان لم

يكن من الكلفة فمن الاكثرين من نوى الأبواب الناصعة والعقول الصافية^(١) .

ولقد فهم الفارابى الفلسفة من هذه الزاوية أعنى من جهة أنها معرفة الحق وهى بهذا لا ينبغي أن يختلف بشأنها الفلاسفة من جهة ، ومن جهة أخرى لا ينبغي أن يكون ثمة اختلاف بينها وبين الدين الذى يسعى الى كشف الحقيقة . ليس هذا فحسب بل ان الفيلسوف ينبغي أن يتشبه بالخالق بقدر طاقة الانسان وكأن الفارابى هنا كان يلمح الى وجود شبه بين الفيلسوف والنبي !

يقول الفارابى «... الفلسفة حدّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة...» (ذلك لأن) موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون اما الهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية واما سياسية... وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه محل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية . أما النباية التى التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعده . وأما الأعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبه بالخالق بقدر طاقة الانسان^(٢) . »

ولقد كانت هناك مبررات لابد من الإشارة اليها حتى نكون منصفين ونحن بصدد الحكم على نزعة الفارابى :

١ - أول هذه المبررات أن نزعات التوفيق بين الفلسفة وبين الدين كانت سائدة ومنشرة قبل الفارابى وفى عصره . فاذا أضفنا الى ذلك أن المترجمين ومعظم المشتغلين بالفكر آنذاك كانوا من الأعاجم ، وأن

(١) الجمع بين رأى الحكيمين ، ص ٨٠ من نشرة البير نصر نادر - المكتبة الكاثوليكية - بيروت سنة ١٩٦٠ م .

(٢) الجمع بين رأى الحكيمين ص ٨٠ .

أساتذة الفارابى أيضا كانوا غير عرب ، ومسيحيين ، أدركنا الى أى حد أثر ذلك فى التكوين الفكرى والثقافى والمنهجى للفارابى . لقد بدأت مرحلة انجلال شاملة ابتداء من القرن الرابع الهجرى . ومراحل الانحلال هذه تنشأ فى أحضانها نزعات التوفيق بوجه عام ، حيث تظهر فئة من رجال الدين تعصبها وتطرفها أمام هذه الحركات الانحلالية ، الأمر الذى يؤدى الى نشأة فئة من المفكرين يكون شغلها الشاغل التوفيق بين هذا وذاك .

٢ — ولا يغيب عن ذهننا فى هذا الصدد أن الفلسفة كانت ، حتى عصر الكندى ، مهتمة الى حد غير قليل بالطبيعة ودراستها . وفى مرحلة تالية بدأ الاهتمام بما فوق الطبيعة . بدأ الاهتمام بدراسة ما بعد الطبيعة ، حيث بدأ الصعود من المحسوس الى العقول ، من المادى الى اللامادى ، وبلغ ذلك أوجه فى فلسفة الفارابى الذى اهتم ، أكثر ما اهتم ، بدراسة الميتافيزيقا . وهذا أمر يشير الى ضرورة التوفيق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين العلم المؤسسة للوجود وبين الموجودات الحاصلة عن هذه العلة . أى اقتضى الأمر الاهتمام بنزعة التوفيق بين العقل وبين الدين .

٣ — ومن هذه المبررات وأهمها أيضا أن الفارابى قد وجد كتاب « الربوبية » منسوباً الى المعلم الأول ومعه أيضا كتاب « الخير المحض » (اللاهوت) لأبرقلس . ولم يشرب الشك للحظة واحدة لدى الفارابى فى أن يكون هذا الكتاب أو ذاك ليس من عمل أرسطو . وهذا يعنى أن الفارابى قد اعتقد أن كل الآراء المدونة بهذا الكتاب تنتمى للمعلم الأول . ونحن نعلم أن هذه الآراء بعيدة كل البعد عن الفلسفة الأرسطية . لأن كتاب الربوبية هذا ليس الا مقتطفات من كتاب أفلاطون « التسايعيات » وأفلاطون فى كتابه هذا انما هو امتداد للاتجاه الأفلاطونى .

وخلاصة ذلك كله أن الفارابى قد استبعد كلية أن يناقض أرسطو ، وما أدراك ما هى عظمة أرسطو وما سلطانه الفكرى ، نفسه بنفسه ، فمن غير المعقول أن أرسطو واضع علم وفن المنطق أن يستلغى لتحطيم

هذا العلم في مهده بأن يناقض نفسه بنفسه • ولهذا حاول الفارابي بكل جهده توضيح أن كتاب الربوبية يتسق مع سائر الفلسفة الأرسطية !! ولم تكن ثقة الفارابي في أفلاطون واتجاهه الروحي أقل من ثقته في أرسطو باتجاهه التجريبي • لقد آمن بالمعقلين اليونانيين ، وآمن أن هذين العقلين لا يمكن أن يتناقضا أو يتعارضا ، أو أن يسمى الواحد منهما الى النيل من الآخر • ولقد كان الفارابي يسميهما « الحكيمين المقدمين والامامين المبرزين » كذلك ذكر في معرض الرفع من شأنيهما « ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات المعجية والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى الحقيقة^(١) » •

وعلى ذلك فان هذا التناقض الظاهر ليس تناقضا حقيقيا وانما هو تعارض « شكلي » ودليل قاطع على سوء الفهم وسوء التعبير والتفسير • والخطأ في هذا ليس خطأ العقل اليوناني (أفلاطون وأرسطو) وانما الخطأ يرجع الى الشراح والمفسرين والمؤولين • ومن هنا كانت محاولة الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين لاعادة الأمور في نصابها الحقيقي • « أن مظهر الخلاف انما جاء من تعصب الاتباع والتلاميذ • فهم الذين هرفوا النظريات وبدلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر • وبذا تباعدت المسافة بين كبار الفلاسفة • وعمل الاتباع انما جاء نتيجة تحزبهم • واذا كانت الحزبية ضارة في مجال السياسة فان ضررها أكبر في ميدان الفلسفة^(٢) » •

٤ — ولكي يضمن فيلسوفنا لفرعته النجاح والتوفيق والسداد ذهب في حده للفلسفة ما يتفق وذلك فهي عنده « واحدة بالحقيقة متباينة

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢ عن جميل صليبا : من أفلاطون الى أرسطو ط ٤ دار الأندلس — بيروت •

(٢) سعيد زايد : الفارابي ص ٢٩ — دار المعارف سنة ١٩٦٢ •

في « الشكل » والمظهر والتناول والاسلوب • الفلسفة عنده ، كما هي عند أرسطو ، معرفة الوجود بما هو موجود (الفلسفة الأولى) • هذا هو التعريف العام والشائع والصحيح عن الفلسفة كما يرى الفارابي • ومعنى هذا أن الفلسفة في مسارها الطويل واحدة ، تسعى نحو هدف واحد وغاية واحدة • وإذا كان الأمر كذلك فلا مشاحة في الطرق والوسائل التي يلجأ إليها هذا الفيلسوف أو ذلك لكشف النقاب عن هذه الحقيقة • ومن الواجب على الفيلسوف الحق — وهذا حال الفلسفة — أن يجمع بين آراء الفلاسفة في بوتقة واحدة • وكان هذا ما قام به الفارابي •

على ضوء وحدة الفلسفة ، وعلى ضوء ثقة الفارابي في أن الفلاسفة الصادقين لا يجوز أن يختلفوا فيما بينهم ، سعى الفارابي الى تفنيد « سوء الفهم » المتعلق بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو •

وفي البداية نقول : ان الفارابي لم ينكر أن ثمة خلافا ظاهرا بين فلسفة أفلاطون وأرسطو ، ولم يكن بوسعه أن ينكر أن المؤرخين مختلفون فيما بينهم بشأن فلسفتيهما • كذلك كان الفارابي معترفا بأن لهذا تلاميذا وشراحا ومفسرين كما لغيره ••• كل ذلك وافق عليه الفارابي وسلم به • لكنه لم يسلم بأن مصدر هذا الخلاف أرسطو أو أفلاطون • فليس لأى منهما دخل أو ذنب في هذا الخلاف ، انما مرجعه « ••• اما أن يكون الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، واما أن يكون رأى الجميع أو الاكثريين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا ، واما أن يكون في معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا في هذه الأصول تقصير ••• » (١) •

وعند الفارابي أن الخلاف قد نشأ بسبب سوء تحديد لماهية الفلسفة ، وترتب على ذلك سوء فهم قصد كل من أفلاطون وأرسطو فيما تعرضا له من مشاكل وما قدماه من حلول • بمعنى أن التلاميذ والشراح

والمفسرين الذين جاءوا من بعدهما ، أساءوا فهمهما • ومن هنا تبادل الى الظن أن الخلاف بين القطبين اليونانيين خلاف أساسى ورئيسى • وهذا أمر يرفضه الفارابى بحسم • ولقد قال الفارابى أن من « طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة ، وجد أن الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة • فمن هذه الناحية ليس ثمة اختلاف أو خلاف •

كذلك قرر الفارابى أن تباين المنهج ليس من شأنه البتة أن يؤدي الى القول بوجود خلاف جوهرى أو أساسى بينهما • ان فلسفة أرسطو ، كما يرى ، جاءت مكملة لفلسفة أفلاطون • أحدهما وضع الأساس والآخر أكمل البناء • أحدهما اتبع القسمة والتصنيف ، والآخر أكد الجانب التجريبي • ان طريق القسمة يوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثره الحكيم أفلاطون • فان المقسوم يروم أن لا يشذ عنه شئ موجود من الموجودات ، ولو لم يسلكها أفلاطون لما كان الحكيم أرسطو طاليس يتصدى لها • غير أنه (أرسطو) لما وجد أن أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها ، اهتم (أرسطو) باحتمال الكد واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس ، وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجيه القسمة ••• (ومن) درس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله (١) ••• •

بعد هذه الاشارات والتنبيهات النظرية من جانب الفارابى بدأ فى تنفيذ بعض نقاط الخلاف البادية بين الفيلسوفين •

١ — فبشأن عالم المثل أو الماهيات والصور ، وهو العالم الذى نادى به أفلاطون وجعله قطعة أساسية فى مذهبه ••• أقول اذا كان أرسطو قد هاجم عالم المثل وأنكر وجوده ، وبين تهافت منطق القول به فى بعض كتبه مثل كتابه « الفلسفة الأولى » الا أن أرسطو ذاته قد أقر بوجوده فى كتابه « أوتولوجيا » • هذا هو رأى الفارابى • ويضيف

قائلا « انه ليس ثمة تناقض لدى أرسطو فيما يبدو من أنه هجوم من جهة على عالم المثل في كتاب « ما بعد الطبيعة » وتأييد للقول بها من جهة أخرى في كتاب « الربوبية » . ويمكن رفع هذا التناقض « الظاهر » بشيء من التأويل والتفسير العقلي . لأن المعانى التى هدف اليها المعلم الأول واحدة وان اختلفت فى الاسلوب والمظهر . ولو أن أرسطو كان قد كشف لنا عنها لارتفع هذا الشك وارتفعت هذه الحيرة وزال هذا التناقض وسوء الفهم بين الشراح والمفسرين .

ويقول الفارابى « ... ومن ذلك (المقصود الخلاف بين الحكميين) الصور والمثل التى تنسب الى أفلاطون أنه يثبتها وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الأدلة ، وربما يسميها « المثل الالهية » وانها لا تدثر ولا تفسد وأرسطو ذكر فى « حروفه » التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الاله غير فاسدة وبين ما يلزمها من الشئاعات وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى « الربوبية » المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية . فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظاهرها من احدى ثلاث حالات :

(أ) اما أن يكون بعضها متناقض مع بعضها .

(ب) واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .

(ج) واما أن يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق « (ص ١٠٥) » .

وكان أن اختار الفارابى الاحتمال الثالث . وعلى ضوءه حاول الجمع بين الحكميين .

ويرتبط بهذه النقطة ما أشيع من أن أفلاطون يقول بأن الجوهر الحق هو القريب من العقل والنفس ، من حيث أن هذه الجواهر هى

الأصل والأساس . أما ما عداها من موجودات حسية فليست جواهر على الحقيقة . أما أرسطو فيرى أن الجوهر الحقيقي هو الموجود المتعين المتحدد المتشخص . هو الموجود الجزئي لا الكلي .

وكان رأى الفارابى فى هذا هو أن أرسطو قد توسع فى معنى « الجوهر » بحيث صار يستخدمه بأكثر من معنى . فهو يأخذ الجوهر بمعناه السالف فى كتابه « ما بعد الطبيعة » ، بينما فى كتبه المنطقية يستخدم الجوهر بالمعنى الأفلاطونى . وهذا أيضا دليل على عدم وجود تناقض بينهما .

قال الفارابى . ومن ذلك الخلاف أيضا « أمر الجواهر وأن الشئ منها أقدم عند أرسطو طاليس غير التى التى منها أقدم عند أفلاطون . فان أكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلاف رأييهما فى هذا الباب ... والأمر (ليس) كذلك لأن مذهب الحكماء والفلاسفة أن يفرقوا بين الأقاليم والقضايا فى الصناعات المختلفة ، فيتكلمون عن الشئ الواحد بحسب مقتضى تلك الصناعة ، ثم يتكلمون عن ذلك الشئ بعينه فى صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولا . وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما ... فالحكيم أرسطو طاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفصيل أشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك فى صناعة « المنطق » حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه تؤخذ جميع المفاهيم وبها قوام الكلى المتصور . وأما الحكيم أفلاطون فانه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفصيل الكليات ، فانه انما جعل ذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقابيله الالهية ، حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية ، التى لا تستحيل ولا تدثر . فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين البحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هذين الرايين من الحكميين متفقان لا خلاف بينهما . اذا الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد

بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها^(١) .

٢ — أما عن الخلاف في سيرة كل منهما الشخصية ، فهذه عند الفارابي مسألة ثانوية لم تنعكس على فلسفتيهما !! صحيح أن أرسطو تروج وأنجب وخبر السياسة واكتوى بنارها ونعم بها ... الخ وباختصار إذا كان أرسطو قد استمتع بحياته ، فإن أفلاطون قد استمتع بها بطريقته الخاصة أيضا ، حيث كان يعيش حياة العزلة والهدوء والسكينة ، حيث أعلا من شأن الجانب الروحي محاولا تحطيم الناحية الحسية لكن لا يجب أن ننس ، كما يقول الفارابي ، أن أفلاطون في بعض محاوراته مثل « المأدبة » لم يقلل أبدا من شأن الاستمتاع بالحياة الحسية ... وهذا أيضا يشير في عرف الفارابي الى أن ما يأخذه البعض على فيلسوف منهما يمكن أن يؤخذ على الآخر . وهذا أمر لا يمكن أن يفسر عند الفارابي بأن نتهم كلا منهما بالوقوع في التناقض ، بل ينبغي أن يفسر على ضوء المذهب كله وعلى ضوء النظرة الشمولية لمؤلفات كل فيلسوف على حده ، وسوف ندرك أنهما انما انطلقا من منبع واحد وسارا نحو هدف واحد .

وبالإضافة الى ذلك ، فإنه ليس صحيحا أن أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأسباب الدنيوية . كيف ذلك وهو الذي دون السياسات وهذبا وبين السير العادلة والعشرة الأنسية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها . ومقالاته فيما ذكرنا ، هكذا يقول الفارابي ، مشهورة غير أنه (أفلاطون) لما رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الانسان ، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ، ارتقى منها الى تقويم غيرها ، ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه من الفراغ ، مما يهيمه من أمرها ، أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه عازما على أنه متى فرغ

من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى ، حسب ما أوصى به في مقالاته في « السياسة والأخلاق » (١) .

وقد جرى أرسطو على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله « ورسائله السياسية » ثم لما رجع الى أمر نفسه خاصة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال ، أمكنه معه تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية (٢) .

٣ — وإذا كان أرسطو قد سلك للوصول الى هدفه طريقا آخر غير الذى سلكه أفلاطون ، فليس ذلك معناه البتة وجود خلاف بينهما . بمعنى انه اذا كان أرسطو قد مال الى جانب الحس والتجربة والتدوين الواضح لفلسفته فان أفلاطون ، في الجانب الآخر قد استخدم وهو على درب الحقيقة ، الذى سعى اليه ونحوه أرسطو فيما بعد ، الاسلوب الرمزي . وينبغي أن نميز — كما يقول الفارابى — بين الاسلوب وبين المضمون . اذ استطيع أن أعبر عن أمر واحد أو حقيقة واحدة بأكثر من أسلوب وبعدة طرق . فتعدد الوسائل لا يعنى البتة تعدد الحقائق أو تباينها . وقد يكون لأفلاطون في استخدامه الاسلوب الرمزي بعض المبررات ، من حيث طغيان الجانب الروحي في فلسفته على الجانب المادى . هذا فضلا عن أنه نفسه ، قد اعتقد أن استخدام الاسلوب الرمزي من شأنه أن يمنع المتطفلين من الدخول ، بغير حق ، ساحة الفلسفة .

ثم انه لا ينبغي أن نتهم فلسفة أفلاطون وحده بالمغموض ، ونغض النظر عن كثير من الآراء الغامضة والتي أدلى بها أرسطو في موضع من كتبه . فقد كان كثيرا ما يستخدم القياس « المضمر » وما

(١) ص ٨٣ من الجمع .

(٢) ص ٨٤ من الجمع للفارابى .

اختلاف الشراح في فهم أرسطو الا دليل على أنه أيضا كان غامضا في بعض أقواله ومؤلفاته .

٤ - أما عن رأيهما في مشكلة المعرفة وما أثير حولهما من تناقض صارخ ، فان الفارابي ينتهي الى القول بأن أرسطو ، في النهاية بمقد وافق أفلاطون على أن هناك قدرا من الفطرة لابد من توافره ووجوده حتى تصح عملية التعليم . صحيح أن أرسطو قد قال بوجه عام ان العلم مكتسب ، بينما قال أفلاطون ان العلم تذكر . لكن ذلك ليس من شأنه أن ينسينا ، هكذا يقول الفارابي ، أنه لولا العلم المكتسب من خلال الخبرة الحسية لما تذكر المرء شيئا . وفي مقابل ذلك نجد أنه لولا وجود قدر من المعرفة الفطرية عند أرسطو لما أدركنا شيئا أو تعلمنا شيئا . لأننا اذا كنا نطلب ما نجهله ، فكيف نجزم في حالة تعلمنا اياه أنه هو الذي كنا نطلبه ، ان لم تكن لدينا معرفة سابقة نعتمد عليها ؟ ان التعليم عند أرسطو لا يبدأ البتة من الصفر (١) .

لقد ذهب أرسطو ، كما يهكي الفارابي ، « الى أن الذي يطلب علم شيء من الأشياء انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية أو غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجودا في نفسه . ثم ان كانت مساوية فبالمساواة . وان كانت غير مساوية فبغير المساواة .

وأفلاطون بين في كتابه المعروف بـ « فاخذن » (فيدون) أن التعلم تذكر . وأتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسألاته ومجواباته في أمر المساوى والمساواة . وأن المساواة هي التي تكون في النفس ، وأن المساوى مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس

(١) راجع كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا القسمين الأول والثاني .

بها الانسان تذكر المساواة التي كانت في النفس ، فعلم أن هذا المساوى انما كان مساويا شبيهه بالتي في النفس ، كذلك سائر ما يتعلم انما يتذكر ما في النفس (١) » .

٥ — وعن محاولة التوفيق بين رأى أفلاطون وأرسطو في حدوث العالم . فقد كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم ، وهذا خطأ . وعندى أنه لو كان الفارابى قد حاول أن يوفق بين رأييهما من حيث اتفاقهما على قدم العالم لكان قد نجح في ذلك الى حد كبير . أما وقد افترض أن أفلاطون يقول بحدوث العالم ، فقد ووجه بصعوبات كثيرة سواء لدى أفلاطون نفسه ، وسواء في توفيقه بين رأى الأرسطى وبين رأى الأفلاطونى . ولم يجد المعلم الثانى سندا له في هذا الصدد من أقوال أرسطو ، اللهم الا هذا الكتاب المنحول اليه « الربوبية » . ونحن نعلم أن أرسطو في سائر كتبه — وبلا استثناء — كان من القائلين بسرمدية العالم . فهيهات هيهات للفارابى أن ينجح أولا في التوفيق بين رأى أرسطو وبين رأى أفلاطون على أساس القول بحدوث العالم عند كليهما !!

لقد اعتقد الفارابى أن أفلاطون ، وقد تحدث عن « صناعة » العالم المحسوس فانه يكون بذلك من القائلين بحدوث العالم . لكن السؤال الآن : هل مادة العالم وصورته قديمتان أم مخدثتان ؟ . ان الاجابة هي أن المادة والصورة والمصانع (لا الخالق) كلها قديمة . وعلى هذا فان أفلاطون يكون من القائلين بقديم العالم بلا شك في هذا لكن الفارابى طرح ذلك جانبا ، وقال بحدوثه وعلى ذلك سعى لتبرير القول بحدوثه عند أرسطو . . .

ان المعلم الأول ، كما يرى الفارابى ، لم يقل بقديم العالم في كتابه « الطوبىقا » كما زعم البعض ، لأن هدف أرسطو من كتابه هذا ، كان بيان توضيح القياسات المركبة من المقدمات الخائفة وهو في

هذا الصدد قد ساق بعض الأمثلة التي استشف منها نفر قوله
بقدم العالم . لكن فات هذا الفريق أن « ما يؤتى به على سبيل
المثال ، لا يجري مجرى الاعتقاد (١) » . هذا من ناحية .

أما ما ذهب اليه أرسطو في كتابه « السماء والعالم » من القول
بأن الكل ليس له بدء زمني ، فإنه لم يقصد بذلك البتة - في عرف
الفارابي - قدم العالم وإنما كان يميز في هذا الشأن بين الفعل
الالهي وبين الفعل الانساني ، من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة
من الزمن ويأتى طبقا لترتيب معين ومحدد . أما الفعل الالهي فإنه
يتم « دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان (٢) » .

ثم يضيف الفارابي القول « أن من نظر في أقاويله (أرسطو)
في الربوبية في الكتاب المعروف بـ « أثولوجيا » لم يشبه عليه أمره
في اثبات الصانع البدع لهذا العالم . فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر
من أن يخفى . وهناك تبين أن الهوى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن
شئ . وأنها تجسمت عن البارى سبحانه ، وعن ارادته ثم ترتبت . وقد
بين في « السماع الطبيعي » أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق
وكذلك العالم في جملة (٣) » .

ونستطيع أن نوجز ما سبق هنا بذكر ما قاله المرحوم الدكتور عثمان
أمين من أن الفارابي كان يرى في الفلسفة اليونانية رأيا يبدو لنا اليوم عجيبا .
كان يراها فلسفة واحدة في صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها .
ولما كان أفلاطون وأرسطو في نظره الامامين الممثلين للفلسفة اليونانية
فمذاهبهما عنده واحد على الحقيقة . وإذا كانت هنالك مسائل كثيرة
يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين فالفارابي لا يعده خلافا
جوهريا مادام الاتفاق واقعا على الأصول والمقاصد . وإنما يسلم

(١) ص ١٠٠ من الجمع .

(٢) ص ١٠١ من الجمع .

(٣) ص ١٠١ من الجمع .

الفارابى باختلاف أفلاطون وأرسطو في أمرين : في منهجهما التعليمى وفى سلوكهما العملى .

أما من حيث المنهج فالفارابى يلاحظ أن أفلاطون لم يدون كتبه الا أخيرا ، وأنه عمد فى كلامه الى الرموز والاشارات صونا للحكمة وضنا بها على من لم يكن من أهلها . فى حين أن أرسطو جرى على منهج التفسير والتدوين والايضاح والتبيين . وأما من حيث السلوك العملى فأفلاطون فى نظره رجل ترهد وتغلى عن الدنيا وشواغلها ، فى حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيا والتمس أسبابها وخيراتها (١) .

ولقد ذهب المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى فى هذا الصدد الى القول «... ومهما يكن من أمر العوامل التى جعلت المعلم الثانى يحاول هذا التوفيق ، فإننا نرى أن الفطنة التى اختصها لبلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة تتلخص فى ثلاثة أمور :

(أ) مذهبه فى « الخلق » أريد به التوفيق بين الاله كما تصوره أرسطو وبين الاله كما جاء به الاسلام .

(ب) جعله لكل من الوحي والعقل مكانا بجانب الآخر ، وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والعقائد الدينية الكلامية السمية مع تفسير كل ذلك عقليا .

(ج) التفرقة بين الخاصة والمامة من الناس ، وجعل التعليم خاصا لكل منهما (٢) . »

هذا هو موقف الفارابى من قضية « التوفيق » حاولنا أن نشير خلالها الى أبرز المشكلات التى خالف فيها أرسطو أفلاطون ومع هذا سعى

(١) د . عثمان أمين : احصاء العلوم للفارابى ص ٤٠ — ٤١ ط ٢ — مكتبة الانجلو المصرية .

(٢) د . محمد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ٥٥ دار المعارف سنة ١٩٥٩ م .

الفارابى الى بيان أن الاختلاف ظاهرى فحسب ولا سند له أمام العقل الثاقب .

وإذا كان هذا هو موقفه من جهة هاتين الفلسفتين المتناقضتين فإن موقفه من جهة الصلة بين الفلسفة والدين أيضا أمر يلفت النظر ويثير الانتباه . فالفارابى لم يكتف فقط بالتوفيق بين الفلسفة بل سعى الى بيان أن الفلسفة (اليونانية) تتفق مع ما جاء به الدين الإسلامى !! فالفيلسوف الكامل عنده هو الذى يحصل الفضائل النظرية ويعمل طبقا لها . وهو بذلك لا يختلف عن رجل الدين . ومع أن نزعة التوفيقية هذه التى حاولت التقريب بين لغة السماء وبين لغة الأرض ، التقريب بين منطق العقل وبين منطق الوحي سوف تتضح أكثر من خلال الحلول التى قدمها الفارابى لبعض المشاكل الفلسفية التى عرض لها ، رغم ذلك نقول هنا ان الفارابى « كان فيلسوفا ومسلما فى آن واحد ، أعنى أنه كان موقنا بجلال الفلسفة من جهة ومؤمنا بكمال الاسلام من جهة أخرى . فالفلسفة والدين عنده أمران متفقان لأن كلا منهما حق ، والحق لا يخالف الحق . وان شئنا قلنا : الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين . وكل ما فى الأمر أن الفلسفة فى سعيها للوصول الى الحقيقة تستعمل وسائل غير الوسائل التى يعمد اليها الدين : ففى حين أن الدين يلجأ الى طرق التخيل والاقناع النفسى ، تلجأ الفلسفة الى المغقولات والبرهان المنطقى . وبينما الفلسفة بطبيعتها تتجه الى « الخاصة » و « أصحاب الأذنان الصافية » نجد الدين انما يتجه الى الكافة والجمهور على حساب ما يطيقون (١) » .

(١) ذ . عثمان أمين فى مقدماته لإحصاء العلوم للفارابى ص ٤٢ .
وتارة ذلك بناء على من حيث أن المعرفة الفلسفية والعلم النبوى .

٦ - شروط الانتساب للفلسفة :

رأينا كيف أن الفارابى قد وثق ثقة دجماطيقية في الفلسفة اليونانية • ورأينا أيضا كيف أنه كان يجل هذه الفلسفة اجلالا لا حد له ، لدرجة ذهب فيها الى الجمع بين الفلسفة اليونانيين في بوتقة واحدة • ليس هذا فحسب ، بل سعى في كتابه الجمع بين رأى الحكيمين الى الجمع بين الحكمة اليونانية وبين الديانة الاسلامية لأنه اعتقد - خاطئا - أن الفلسفة والدين أمران متفقان لأن كلا منهما حق ، والحق عنده (وعند غيره) لا يخالف الحق • فالفلسفة تسعى الى ما يسعى اليه الدين • بعبارة أخرى ان كلا من الفلسفة والدين انما يعبران عن حقيقة واحدة وان اختلفت سبل التعبير : الدين يعبر عن هذه الحقيقة من طريق التخيل والافتناع النفسى والتمثيل ، بينما تعبر الفلسفة عن هذه الحقيقة من خلال المنطق والأدلة العقلية البرهانية • وإذا كان الأمر كذلك فإن الانتساب الى الفلسفة والاشتغال بها ليس أمرا سهلا ، وليس أمرا متوافرا لكل فرد أيا كان ، بل ينبغى أن تكون هناك « مواصفات » وشروط وخصائص ينبغى أن تتوافر في طالب الفلسفة • ذلك أن دور الفلسفة دور خطير • ففضلا عن أن الفلسفة مرآة عصرها ، فإنها أيضا المهادية والمرشدة للناس الى طريق الحق والصواب • وأمر هام كهذا ينبغى أن يقوم به نفر على مستوى عال من العلم والخلق والسلوك الحسن •

وهنا يشير الفارابى الى أن على طالب الفلسفة أن يكون محبا للصدق والعدل والخير وتصفية النفس من شوائب المادة وشواغل الحس • فان الذى سبيله أن يشرع في النظر الفلسفى ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد تام للعلوم النظرية ، وهى الشروط التى ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة (الجمهورية) • وهى أن يكون جيد الفهم والتصور • ثم أن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه • وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب • تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار (م ١٥ - الفلسفة الاسلامية)

وما جانس ذلك • وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس • وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور • وأن يكون قوى العزيمة على الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه • وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مغل بكلها أو بمعظمها •

والفيلسوف الباطل هو الذى يتعلم العلوم النظرية ولم يزود ولم يعود الافعال الفاضلة بحسب ملة ما ، ولا الافعال الجميلة التي هي في المشهور جميلة ، بل كان تابعا هواه وشهوته في كل شيء ••••• ورجل كهذا لم يشعر بالغرض الذى التمس له الفلسفة ••• فحصل على الفلسفة النظرية أو على أجزاء من النظرية فقط وظن هذا كافيا • بل لعله ظن أن الغرض مما حصل منها أن ينال بعض ما يظنه جمهور الناس سعادات وخيرات ، فأقام عملها طلبا لذلك وطمعا في أن ينال له بعض ذلك الغرض^(١) •

الفارابى اذن يرى أنه ينبغي أن يكون حب الحق عند طالب الفلسفة أكبر بكثير من حبه للناس أيا كانت صلته بهم • بل ينبغي أن يكون طالب الفلسفة « معتدل المزاج » لا يجنح نحو هذا أو ذاك • وينبغي أيضا أن يكون متصفا بكل الصفات التي تميز كبار الرجال وتجعلهم موضع احترام وتقدير الكبار والصغار • يجب على طالب الفلسفة أن يكون بعيدا كل البعد عن الفجور والفسق والمكر والغدر وحب الذات • انه لا ينبغي أن يحترم أحدا أو يبجل أحدا الا لعلمه وخلقه • ولا ينبغي عليه أن يخشى مالا أو جاها ••• لا ينبغي عليه أن يخشى في سبيل اعلاء كلمة الحق خائش • وعند الفارابى أن من كان على غير ذلك من طلاب الفلسفة فهو طالب زور •

(١) ص ٤٢ — ٤٤ من احصاء العلوم — نشرة د • عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية •

ثم يشير الفارابى الى المنهج أو الطرق التى ينبغى أن يسلكها طالب الفلسفة حتى يصير حكيما بحق ، فيذكر — بعد ذكره البرامج التى وضعها السابقون عليه — أنه ينبغى لنا أن نبدأ مع الطالب بدراسة المنطق والرياضة . ثم بعد أن يقطع الطالب شوطا كبيرا فى هذا المجال ينبغى أن نبدأ معه بدراسة الطبيعة ، والتى بعد أن يفرغ منها ينبغى عليه أن يختتم برنامجه بدراسة ما بعد الطبيعة .

ويؤكد الفارابى من جديد على ضرورة أن يكون الطالب ، طالب الفلسفة ، جيد الفهم والبصيرة . وأن يكون متحررا من كل الميول والإهواء والرغبات . وأن تكون نظراته الى الأمور نظرة موضوعية بحيث يقتحم ميدان بحثه بعيدا عن أية أحكام مسبقة . . . الخ .

٧ — احصاء العلوم وتصنيفها :

تعد فكرة احصاء العلوم وتصنيفها من الأفكار التى لها أهميتها الكبرى . ذلك أن تطور العلوم الحديثة لم ينهض الا بسبب هذا التصنيف والتخصص . ونحن نعلم أن الفلسفة كانت فيما مضى وعاء يحتوى كل علوم العصر آنذاك . ثم ينفصل هذه العلوم ، كل على حده عن الفلسفة ، بدأت حركة التقدم العلمى .

وفيلسوفنا باعتباره فيلسوفا كبيرا له شأن أراد أن يضع أمام المفكر العربى المسلم جملة المعارف والعلوم التى كانت سائدة آنذاك . وهذه بلا شك ليست مسألة هينة . إذ أن احصاء العلوم وتصنيفها والحديث عن كل علم من العلوم بحقة فائقة أمر يدل بلا شك على علو شأن الفارابى ومكانته العلمية .

وللفارابى بوضعه احصاء العلوم وتصنيفها أراد أن يفيد الأجيال المعاصرة واللاحقة له ، حتى إذا قصد الطالب مبحثا ما ، فإن عليه أن يدرك السمات التى تميز هذا الفرع من العلوم ، وما هى السبل والمناهج التى ينبغى أن يلجأ إليها فى بحثه ودراسته .

أضف الى ذلك أن تدوين العلوم في مؤلف واحد من شأنه أن يتيح للمثقف العربي أن يقارن بين هذه العلوم بعضها وبعض ، وأن يدرك أيها أجدى له وما هي المباحث التي يمكن أن يبدع فيها يقول الفارابي في هذا الصدد موضحاً أهمية احصاء العلوم وتصنيفها والسبب الذي دعاه الى وضع كتاب خاص بذلك : « قصدنا في هذا الكتاب أن نخص العلوم المشهورة علماً علماً ، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء كل ما له أجزاء ، وجمل ما في كل واحد من أجزاءه لأن الانسان اذا أراد أن يتعلم علماً من هذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر وأي شيء سيفيده بنظره ، وما غناء ذلك ، وأي فضيلة تنال به ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر .

وبهذا الكتاب — كما يقول الفارابي — يقدر الانسان على أن يقيس بين العلوم فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أثقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى وأضعف .

وينتفع به أيضاً في تكشيف من أدعى البصر بعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك . فانه اذا طوّل بالآخبار عن جملة ما فيه وباحصاء أجزائه وبجمل ما في كل جزء منه ، فلم يسطع به ، تبين كذب دعواه وتكشف تمويهه .

وبه يتبين أيضاً فيمن يحسن علماً منها ، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه ، وكَم مقدار ما يحسنه . وينتفع به المتأدب المتقن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم ومن أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم (١) .

ثم يبدأ الفارابي بعد ذلك الحديث عن علوم عصره موضحاً أهم الموضوعات التي يبحثها كل علم من هذه العلوم مع الإشارة الى

بعض الآراء المتباينة في هذا الصدد • ولا يفوت الفارابى ذكر بعض الأخطاء أو ان شئت الأغاليط التى يمكن أن تترتب على سوء الفهم أو سوء التحليل •

وقبل أن نشير الى تصنيف الفارابى للعلوم نود أن نذكر في البداية أن فيلسوفنا قد قسم العلوم الى قسمين رئيسيين :

(أ) علوم جزئية •

(ب) علوم كلية •

وما يميز هذا الأخير هو أنه ينظر ويبحث في الأشياء العامة التى تعم سائر الموجودات والأشياء ، دون أن يهتم بشئ معين يخص كل موجود على حده • ولهذا فان هذا العلم يبحث في الوحدة والكثرة والزمان والحركة والقوة والفعل والعلة والمعلولة كذلك يشير الفارابى هنا الى أن العلم الالهى من جملة هذا البحث ، لأنه لا يهتم بالجزء بل بالكل ، يهتم بالموجود الأول الذى يغطى ويعم سائر الموجودات كلها • وهذا معناه أنه في الوقت الذى تتمدد فيه العلوم الجزئية وتتباين نجد أن العلم الكلى علم واحد •

يقول الفارابى « العلوم منها جزئية ومنها كلية • والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو الموهومات ، ويختص نظرها بأغراضها الخاصة بها مثل علم الطبيعة ، فانه ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتغير ويتحرك ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما له مبادئ ذلك ولواحقه • وعلم الهندسة ينظر في المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصة بها والأضافات الواقعة فيها في مبادئها ولواحقها ، ومن جهة ما هى كذلك ... الخ وليس لشيء منها (العلوم الجزئية) النظر فيما يعم جميع الموجودات •

وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر في الشئ العام لجميع الموجودات ، مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه وفي الأشياء التى

لا تعرض بالتفصيل لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذى ينبغى أن يسمى باسم الله جل جلاله وتقدست أسماؤه • وينبغى أن يكون العلم الكلى علما واحدا • فانه لو كان علما كليان ، لكان لكل واحد منهما موضوع خاص • والعلم الذى له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هو علم جزئى • • • فكلا العلمين جزئيان ، وهذا خلف ، فاذن العلم الكلى واحد (١) » •

أما عن تصنيف الفارابى لعلوم عصره فكان على الوجه التالى :

- ١ — علم اللسان •
- ٢ — علم المنطق •
- ٣ — علم التعاليم (وله فروع متعددة) •
- ٤ — العلم الطبيعى •
- ٥ — العلم المدنى •
- ٦ — علم الفقه •
- ٧ — علم الكلام •

ولنبداً بعرض موجز للغاية لكل علم من هذه العلوم كما ذكرها الفارابى :

١ — أما عن علم اللسان :

فيذهب أبو نصر الى أنه يتضمن أمرين رئيسيين :

(١) حفظ اللغة (أية لغة) •

(١) من كتاب أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة من د • • أبو ريده
فى كتاب نصوص فلسفية عربية ص ٧١ — النهضة المصرية سنة ١٠٥٥ م •

(ب) الوقوف على القواعد والقوانين التى تحكم هذه اللغة
(النحو) *

ونحن نعلم أن اللغة تتكون من مجموعة من الألفاظ * واللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا * أما عن اللفظ المفرد فهو مثل أحمد ، على ، أبيض ، أسود ... أما اللفظ المركب فيتكون من لفظين على الأقل : أحمد طالب ، الانسان حيوان * والألفاظ المفردة منها ما هى ألقاب أعيان مثل : محمد ، على ، خديجة * ومنها ما يدل على أجناس الأشياء كالانسان ، الحيوان ، النباتات ، الألوان *

ويرى الفارابى أن « علم اللسان » عند كل أمة ينقسم سبعة أقسام هى : علم الألفاظ المفردة ، وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة ، وقوانين الألفاظ عندما تتركب ، وقوانين تصحيح الكتابة ، وقوانين تصحيح القراءة ، وقوانين الأشعار *

وعلم الألفاظ المفردة الدالة يحتوى على علم ما تدل عليه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالة على أجناس الأشياء وأنواعها وحفظها وروايتها كلها الخاص بذلك اللسان ، والدخيل فيه ، والغريب عنه ، والمشهور عند جميعهم *

أما علم الألفاظ المركبة فهو علم الأقاويل التى تصادف مركبة عند تلك الأمة وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ونطق بها بلغاؤهم وفصحاؤهم المشهورون عندهم وروايتها وحفظها طولا كانت أو قصارا ، موزونة كانت أو غير موزونة ... الخ *

٢ - أما عن علم المنطق :

فنحن نعلم أن الفارابى يعد ثنائى اثنين - بعد أرسطو - كان لهما شأن فى تقديم المنطق * اذ أن أهم ما كتبه الفارابى كان متعلقا بالمنطق الارسطى : سواء بالشرح والتحليل والنقد والتمحيص والتلخيص والاضافة وغيرها ...

وعن هذا المبحث يقول المعلم الثانى : ان صناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط .

وهنا يشير الفارابى الى أن ثمة نوعا من المعقولات لا يمكن أن يخطئ الانسان فيه أبدا . ويقصد بذلك البديهيات . تلك التى يجد الانسان نفسه وكأنها فطرت على معرفتها والتيقن بها مثل : الكل أعظم من الجزء ، وكل ثلاثة عدد فردى والشيطان المتناقضان لا يجتمعان . ولا يمكن أن يوجد الشئ فى وقت واحد فى مكانين متباينين ... الخ .

أما المعقولات الأخرى التى يمكن أن يخطئ الانسان فيها فهى تلك التى تعتمد على الفكر والنظر والاستدلال والقياس والاستنتاج . ويرى الفارابى ، فى بيان أهمية المنطق ، أنه اذا كانت لدينا هذه القوانين التى تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ « والتسنا استنباط مطلوب وتصحيحه عند أنفسنا ، لم نطلق أذهاننا فى تطلب ما تصححه مهمله تسبج فى أشياء غير محددة ، وتروم المصير اليه من حيث اتفق ، ومن جهات عسى أن تغلطنا فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نشعر به . بل ينبغى أن نكون قد علمنا أى طريق ينبغى أن نسلك اليه وعلى أى الأشياء نسلك ومن أين نبتدىء فى السلوك (١) » .

وفى مقابل ذلك يرى الفارابى أننا اذا جهلنا المنطق « كانت حالنا فى جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد . وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحرأه أن يحذر ويتقى هو ما يلحقنا اذا أردنا أن ننظر فى الآراء المتضادة أو نحكم بين المتنازعين فيها وفى الأقاويل والمحجج التى يأتى بها كل واحد ليصحح رأيه ويضيف رأى خصمه .

فانا ان جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب ما أصاب منهم كيف أصاب ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو غلط كيف ومن أى جهة غلط أو غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك : اما أن نتخير في الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، واما أن نظن أن جميعها على تضادها حق أو نظن أنه ليس ولا في شيء منها حق . واما أن نشرع تصحيح بعضها وتزييف بعضها ونروم تصحيح ما نصح وتزييف ما نزييف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك . فان نازعنا فيما نصحه أو نزييفه لم يمكننا أن نبين له وجوه ذلك ...» (١) .

ثم يبين أن أهمية المنطق ترجع أيضا الى أننا نستطيع أن نقف من خلاله على فلسفة الآخرين وأن نختبر هذه الفلسفة بالمنطق لكي ندرک هل هم على حق أم على باطل . ثم يوجز الفارابى الرأى بالقول « وبعد : فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به . وبين أنه ضرورى لمن أحب أن لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون وهى الاعتقادات التى لا يأمن صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها الى أضدادها . وليس بضرورة لمن أثر المقام والاقتصار في آرائه على الظنون وقنع بها» (٢) .

بعد ذلك يتمدث الفارابى عن الصلة بين المنطق وعلم العروض حيث يرى أن « نسبة علم المنطق الى المعقولات كنسبة العروض الى أوزان الشعر » .

ثم يتعرض الفارابى في هذا الصدد الى سبب تسميته (المنطق) بهذا الاسم ، حيث أوضح أن هناك ثلاث احتمالات :

١ — أحدها أنه سمى هكذا لملاقته بالقول الخارج بالصوت ، وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما في الضمير .

(١) ص ٧١ — ٧٢ من احصاء العلوم .

(٢) ص ٧٣ من احصاء العلوم .

٢ — القول المركوز في النفس ، وهو المعقولات التي تدل عليها
الالفاظ .

٣ — الأمر الثالث يرجع الى القوة النفسية المفطورة في الانسان
والتي بها يمتاز عن سائر الحيوانات والكائنات الأخرى . لأن الانسان
هو الكائن الوحيد الذي يحصل المعقولات ويرتبها ويحللها ويركب
بعضها ببعض .

لهذه الأسباب الثلاثة ، أعني من حيث أن هذا البحث ، لما
كان يعطى قوانين في النطق الخارج وقوانين في النطق الداخل ، ويقوم
بما يعطيه من القوانين في الأمرين النطق الثالث الذي هو في الانسان
بالفطرة ، ويسدده حتى لا يفعل فعله في الأمرين الا على أصوب
ما يكون وأتمه وأفضله سمي باسم مشتق من النطق (١) » .

٢ — أما عن علم التعاليم :

فيرى الفارابى أنه يضم مجموعة من العلوم هي :

(أ) علم العدد (الحساب) .

(ب) علم الهندسة .

(ج) علم المناظر (قريب الشبه من علم الهندسة)

(د) علم النجوم .

(هـ) علم الموسيقى .

(و) علم الأثقال (والمقصود هنا الكم أى الفحص عن أصول
القول في الموازين والبحث في الآلات المحركة والمتحركة) .

(ز) علم الحيل (والمقصود العلم العملى أى الافادة من العلوم
السابقة) .

٤ — العلم الطبيعي :

يرى الفارابى أن هذا العلم يبحث فى الأجسام بوجه عام حيث قسمها الى قسمين :

(أ) أجسام طبيعية (السماء ، الأرض ، النبات الحيوان) •

(ب) أجسام صناعية ، وهى تلك التى وجدت عن طريق تدخل الارادة الانسانية مثل النسيج والزجاج والسيارة ... الخ • أى أن ما يميز الطبيعى عن الصناعى هو أن أى جسم لم يتدخل الانسان فى تشكيله يعد طبيعيا • أما تلك التى لا وجود لها إلا بالانسان فانها تعد أجساما صناعية •

ومما يهتم به هذا العلم : المباحث الخاصة بالفعل والانفعال والمادة والصورة • وبالجمله يتحدث عن العلل الأربع التى تحدث عنها من قبل أرسطو : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلة ، ثم العلة الغائية •

٥ — العلم الالهى :

وقد أدرج الفارابى هذا العلم مع العلم الطبيعى • ومن المعروف أن هذا البحث يتعلق بما قبل الطبيعة (أو بما بعدها أو بما فوقها والمعنى واحد) • ويرى فيلسوفنا أن هذا العلم ينقسم الى ثلاثة أقسام :

(أ) القسم الأول يبحث عن الموجودات من حيث هى موجودات • أى يبحث فيما يعرض للأجسام من كون وفساد وحركة وتغير ... الخ •

(ب) القسم الثانى يفحص فيه عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية (منطق — هندسة) •

(ج) أما القسم الثالث فيبحث فى الموجودات اللامادية : وجودها ، طبيعتها ، كونها ، فسادها ، وهل هى واحدة أم متكررة ، وهل كلها كاملة أم

متفاوتة في الكمال ... حيث ينتهي الى القول انها « متفاضلة في الكمال » .
ثم يبرهن انها على كثرتها ترتقى من عند انقصها الى الاكمل ، فالاكمل ،
الى أن تنتهي في آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل
منه » (١) .

كذلك يبحث هذا العلم في نشأة الوجود ، وكيف أن بعض الموجودات
تال ومتوال للبعض الآخر . لان الفارابي ، كما سوف نرى ، من القائلين
بنظرية الفيض والصدور .

٥ - العلم الحسنى :

هذا البحث يختص بالفحص عن أصناف الافعال والسنن الارادية
وعن الملكات والاخلاق والشميم التي عنها تكون الافعال والسنن . وبالجمله
يتضمن هذا العلم البحث عن الغايات والمنافع والاهداف التي يسعى
اليها الانسان ، وهل يمكن أن تتحقق في هذه الحياة الدنيا أم أن ثمة
حياة أخرى يمكن أن تتحقق فيها السعادة للانسان ! ويرتبط بذلك كله
موقف الفارابي من المدينة الفاضلة ، وطبيعة الحكومة التي تحكمها ،
والخصال التي ينبغي أن يتصف بها سكان هذه المدينة . الخ .

٦ - أما علم الفقه :

فيرى الفارابي أنه صناعة « بها يقتدر الانسان على أن يستنبط
تقدير شيء ما لم يصرح واضح الشريعة بتحديده عن الاشياء التي صرح
فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض
واضح الشريعة بالملة التي شرعها في الامة التي لها شرع .

وعلم الفقه ينقسم الى جزئين :

(أ) جزء في الآراء .

(ب) جزء في الافعال .

(١) ص ١٢١ من الاحصاء .

أو ان شئت قل : انه علم وفن : علم من جهة المعرفة والنظر ، وفن من جهة العمل والتطبيق والسلوك •

٧ — أما العلم الاخير الذى أشار اليه الفارابى فهو علم الكلام، الذى حده بالقول انه صناعة أو ملكة « بها يقتدر الانسان على نصرة الآراء والافعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وتزيف كل ما خالفها بالاقاويل • والكلام — عند الفارابى ، شأنه شأن الفقه : منه قسم خاص بالعلم والآخر خاص بالعمل •

٨ — فكرة الالهية :

(١) تمهيد :

الفارابى فيلسوف مسلم • هذه حقيقة وأمر واقع • والفارابى فيلسوف أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها أعجابا لا حد له • هذه أيضا حقيقة واقعة • الامر الثالث أيضا أن الفارابى قد جهل وجسه أرسطو الحقيقى جهلا واضحا • أى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة افلاطون والافلاطونية المحدثة • وهذا أيضا حقيقة واقعة لا مناص من الاعتراف بها •

والسؤال الآن : على ماذا تدل هذه الملاحظات السابقة ؟ عندنا أن من يسعى لمعالجة فلسفة الفارابى وتناولها ومحاولة تقديمها لطالب الفلسفة، ينبغى عليه أن يضع نصب عينيه ما ذكرناه هنا • اذ على ضوء هذه الملاحظات الثلاث يستطيع المرء أن يحل مشكلات كثيرة يصعب عليه فهمها فى فلسفة الفارابى • كذلك يستطيع أيضا من خلالها أن يفهم (ويبرر) بعض الآراء المتناقضة التى وقع فيها الفارابى ، مع ما له من باع طويل ومعرفة لا تنقصها الفطنة والدراسية بالمنطق وبقروعة وبمشاكله •

لقد اعتقد الفارابى أن الحقيقة واحدة • وهذه الحقيقة الواحدة يسعى اليها الدين ، كما تسعى اليها الفلسفة • ومن ثم لا ينبغى — كما ذكرنا — أن يكون ثمة تناقض : لا بين الفلاسفة بعضهم وبعض ولا بينهم

من جهة وبين رجال الدين المخلصين من جهة أخرى • وسبب هذا الفهم البسيط (والساذج في رأى) لموقف الفلسفة والدين من كشف النقاب عن الحقيقة ، سعى فيلسوفنا الى الجمع بينهما والى الجمع أيضا بين الفلاسفة مع تضارب آرائهم ومواقفهم • وهنا نود الإشارة الى أن الفارابى في معالجته لقضية الالهية قد « آلف » بين الدين والفلسفة ، وجمع بين العناصر الاسلامية والعناصر اليونانية كما سنرى • ولقد حالفه التوفيق أحيانا ، وجانبه أحيانا أخرى • لأن ثمة أوجه شبه ، وثمة أيضا أوجه خلاف كبيرة بين الدين الاسلامى من جهة وبين غيره من ثقافات وديانات من جهة أخرى • بعبارة ثانية لقد وفق الفارابى وأخفق في محاولته الجمع بين منطق الوحى وبين منطق العقل (الفلسفة بوجه خاص) لان الاتفاق بين الاسلام وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا كاملا ، كما أن الاختلاف بينه وبينها لم يكن اختلافا كاملا •

(ب) الوجود والماهية :

رأينا أن الكندى اعتمد في أدلته على وجود الله على هذا العالم المحسوس • ولهذا فانه أطلق على الله « مؤسس الایسات عن ليس » أى ربطه بهذا العالم الذى استند اليه فى الوصول الى الله • فالله عند الكندى معروف من جهة كونه موجدا محدثا • لكن هذا النمط من التفكير تغير على يد الفارابى ، بحيث أضحي الاستدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا • فبينما استدل الكندى على وجود الله من خلال الوجود المحسوس ، نجد أن الفارابى سعى الى ادراك الله من خلال الوجود الفكرى ، من خلال الوجود المنطقى الصرف • ولهذا بدأ الفارابى ، واعتمادا على النظر العقلى الخالص فى تقسيم الوجود الى ممكن وواجب بغيره ثم واجب بذاته • ولهذا بدأ الفارابى ، واعتمادا على النظر العقلى الخالص فى تقسيم الوجود الى ممكن وواجب بغيره ثم واجب بذاته • ولهذا فقد عرف الله عنده بحسبانه واجب الوجود بالذات • وهو مصطلح لا يخلو من دلالة عقلية خالصة •

لقد بدأ المعلم الثانى ، أول ما بدأ ، بالتمييز بين الهوية والماهية ، بين

الوجود المادى المحسوس وبين الوجود الكلى المجرد . حيث أوضح أن
تعقل الوجود أو الانية شئ وتعقل الماهية شئ آخر . ولا يعنى البتة
أن يدرك المرء الوجود أنه قد أدرك الماهية . كما لا يعنى . من جهة
أخرى ، ادراك الماهية ادراك الوجود ذاته . وهذا ان دل على شئ فانما
يدل على أن الانية مختلفة عن الماهية .

فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أن تعقلنا للانسانية يختلف عن
تعقلنا لانسان معين . لاننا نميز فى داخل الانسان بين ماهيته المعقولة وبين
وجوده المحسوس المشار اليه . ونحن كثيرا ما ندرك أحمد ، على ، دون
أن ندرك أو نعقل أى نغفل عن ادراك الانسانية . وهذا يوضح أن الماهية
متميزة عن الهوية . كذلك فاننا نعقل الماهية دون أن نعقل كل انسان على
حده . معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أن الانية أو الهوية
متميزة عن الماهية . يقول الفارابى :

» الامور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية . وليست ماهيته هويته
ولا داخله فى هويته . ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك ماهية
الانسان فعلت وجوده ، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقا .
ولا الهوية داخله فى ماهية هذه الاشياء والا لكان مقوما لا يستكمل تصور
الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توها ، وكان قياس الهوية من
الانسان قياس الجسمية والحيوانية» (١) . هذا معناه اذن إن الوجود
الفردى ، الوجود المعينى ، الوجود الشخصى ليس داخل البتة فى حد
الماهية . ومن ثم لا يكون مقوما لها . والا لو كان مقوما لها لما استطعنا
أن نتعقل الماهية دون أن نتعقل ما صدقاتها . وهذا غير جائز . اذن للماهية
متميزة عن الهوية . وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أن الفارابى يعتمد
عليه فى اثبات الوجود الالهى . لانه اذا كانت الماهية متميزة عن الهوية
أو الانية ، لكان معنى هذا أن وجود الماهية للهوية ، أى وجود الماهية داخل

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ٤٧ نشرة محمد حسين آل ياسين
بغداد سنة ١٩٧٦ م .

الوجود الحسى ليس لذات الوجود الحسى وانما هو من جعل جاعل ان صح التعبير أو من فعل فاعل آخر ... ويستمر التسلسل الى أن نصل الى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته « اذا لم تكن الهوية للماهية — التى ليست هى الهوية — عن نفسها ، فهى لها عن غيرها • فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته هويته عن غيره ، وتنتهى الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية » (١) •

ان الماهية اذا تحققت وتعينت فى وجود محدود مشار اليه ، فانها لا بد لها من علة خارجة عنها • وهذه للعة يجب أن تكون ماهيتها عين هويتها أى يجب أن تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها ، والا فلو كانت ماهيتها مغايرة لهويتها لاحتاجت الى علة أخرى وتسلسل ذلك • واذن فلا بد أن تنتهى الماهيات والهويات فى الممكنات الى العلة الاولى التى هى واجب الوجود الذى ماهيته ووجوده شئ واحد •

كذلك اعتمد الفارابى على العقل بغض النظر عن الوجود فى تقسيمه الى الماهية : ماهية معلولة ، ماهية ممكنة وأخرى غير معلولة ، ومن ثم قسم الوجود الى وجود ممكن ووجود واجب ، وجود ماهيته مباينة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين هويته • وهذا هو الوجود الواجب • وفى هذا الصدد يميز الفارابى بين :

(أ) الممكن •

(ب) الواجب بغيره •

(ج) ثم الواجب بذاته •

فالشئ قبل أن يفرج الى حيز الوجود كان ممكنا • ثم بعد أن خرج الى الوجود أصبح واجبا • لكن وجوبه الحادث بعد أن لم يكن يختلف عن ذلك الوجود الحاضر دائما والذي لا يغيى البتة • وينبغى أن يكون الواجب بغيره مختلفا عن الوجود الازلى • ان ثمة بالتأكيد اختلافا

بين الوجود الذى لم يكن ثم كان وبين ذلك الكائن بصفة دائمة بحيث لا
نتصور عدمه .

أما عن الماهية المعلولة ، ومن ثم الوجود الممكن ، فقد قال الفارابى
انه « لا يمتنع فى ذاتها وجودها والا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها
والا لم تكن معلولة . فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط
مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها . فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة
النسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة . فكل شيء هالك الا وجهه » (١) .

والوجود المعلول ، أو ان شئت الماهية الممكنة ، لا توجد البتة من
ذاتها ، والا لما كانت ممكنة ، كما أنه ليس ثمة ما يمنع أو يحول دون وجودها
إذا تعلقت بها ارادة الوجود ، والا لما صح أن تكون ممكنة . فالممكن هو
ما يجوز أن يتحقق فى الوجود الخارجى ، بعكس الممتنع الذى يستحيل
وجوده . ولا شك أن الوجود القائم بذاته غير الوجود القائم بغيره
« الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أن توجد .
والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات » (٢) . أى أن
الوجود الواجب لا بد أن يسبق بالضرورة الوجود الممكن . فإذا كان (أ)
شرطا رئيسيا فى وجود (ب) ، فينبغى أن نسلم بأن وجود (أ) لا بد
أن يسبق بالضرورة وجود (ب) ، ولا بد أن نرد وجود (ب) الى وجود (أ)
اذ لو لم يكن (أ) موجودا ما صح أن يوجد (ب) . ولهذا إذا ارتفع وجود
(ب) لم يرتفع ، مثلا ، وجود (أ) . أما اذا رفعنا وجود (أ) لارتفع وجود
(ب) . العلة اذا لا بد أن تسبق المعلول بالضرورة ، بغض النظر عما
إذا كان هذا السبق ذاتيا أم زمانيا . ويرى الفارابى أن الاشياء الممكنة
والتي تصير واجبة ، متعددة متباينة ، فالاجزاء كثيرة ، لكن الكل واحد .
فثمة أفراد وأنواع وأجناس وجنس الجنس . . . الخ حتى نصل الى واجب
الوجود الواحد والوحيد . وهنا يوضح الفارابى أن الكثرة لا ترجع الى

(١) ص ٥٠ من الفصوص .

(٢) ص ٥٠ من الفصوص .

الماهية بل ترجع الى الانية ، ترجع الى الماهية ، ترجع الى مصدر التعيين
والتشخيص والتفرد . « . كل ماهية مقولة على كثيرين ، وليس قولها
على الكثيرين لماهيتها ، والا لما كانت ماهيتها لمفرد ، فذلك عن غيرها ،
فوجودها معلول » (١) . أى أن هناك مجموعة متعددة من الانيات أو
الهويات . لكن ما يجمع بينها ويوحدنا أنها تشترك في ماهية واحدة .
ولما كان الامر كذلك فان تعددها يرجع لامر آخر مباين للماهية ، يرجع
للوجود الحسى ، يرجع للانية .

على ضوء ذلك ، أقصد على ضوء التمييز بين الماهية وبين الانية
والهوية . وعلى ضوء التمييز بين الكل وبين الجزء ، وعلى ضوء التمييز
بين المعلول وبين العلة ، وعلى ضوء التمييز بين الممكن وبين الواجب .
وعلى ضوء التمييز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره .
على ضوء ذلك كله ذهب الفارابى الى أن الطريق الى معرفة الله
اما أن يتم عن طريق الجدل الصاعد واما أن يتم عن طريق الجدل
المهابط . اما أن تصل اليه سبحانه من خلال هذا العالم المحسوس ، واما
أن ندرك العالم المحسوس بعد ادراكنا لله . انى أستطيع أن أنظر في هذا
العالم الممكن والواجب بغيره كى أصعد منه الى الواجب بذاته ، واما أن
أصل الى الوجود الالهى عن طريق التأمل العقلى الخالص فى الوجود
والمعرفة (قارن البرهان الانطولوجى على وجود الله عند ديكارت) .
بعبارة أخرى أستطيع أن ألحظ الوجود الالهى : اما من النظر فى الممكن
والمصعد منه الى ما قبله أو ما فوقه ، واما أن ألحظ هذا الوجود عينه
من النظر فى الوجود الواجب بغيره .

« لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة . ولك أن
تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض . وتعلم أنه لا بد من وجود
بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات . فان اعتبرت
عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل .

تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك ، وتعرف بالصعود أن هذا هذا • سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (فصلت — ٥٣) (١) •

واضح اذن أن الفارابى هنا يشير الى وجود طريقتين للوصول الى الملة الاولى وأدراكها • الطريق الطبيعى ، الطريق الكونى ، وهو طريق الفلاسفة الطبيعيين • وذلك حينما نص على ذلك بالقول « فان اعتبرت عالم الخلق » • ومع أن هذا الدليل قد اعتمد عليه نفر كثير من الحكماء والمتكلمين ، إلا أن الفارابى قد تحدث عنه بحذر شديد • ولهذا فقد ذهب الى أن الطريق الآخر ، طريق الحكماء الالهيين أفضل بكثير وآمن من هذا الطريق الذى يعتمد على النظر فى الكون والارتقاء منه الى ما فوقه •

ان الفارابى يفضل الوصول الى الله من خلال فكرة الله ذاتها • هو من حيث المبدأ لا يعارض الوصول اليه من النظر فى هذا العالم الممكن المتغير ، لكنه يرى أن العقل الانسانى نظرا لقصوره ونظرا لتشوش الخيال وغلبته العقول ، كثيرا ما يضل العقل فى بيداء العالم ويعود ، اذا اعتمد على هذا الطريق وحده ، جاحدا منكرا ، كافرا • فمن هذا الطريق وصلت بعض العقول ، لكن عقولا أخرى ضلت وضاع من قدميها الطريق ••• ولمثل هذه الاسباب فضل الفارابى الوصول الى الله من خلال فكرة الله نفسها • لانه يرى أن معرفتى للحق تتضمن معرفتى لغير الحق • لكن معرفتى لغير الحق لا تؤدى بى الى معرفة الحق • أى أن معرفة الله (بخصائصه وصفاته) من شأنها أن تؤدى الى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه • لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس (الانيات والهويات) قد لا تؤدى الى معرفة الماهيات فحسب ، قد لا تؤدى الى معرفة الموجود الذى ماهيته عين هويته • وهذا ما قصده الفارابى من قوله « اذا عرفت — أولا — الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق • وان عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق » (على ما هو حقه) • فأنظر الى الحق

فانك لا تحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه »
(ص ٦٣ من الفصوص) (١) •

ولقد نبه الفارابى على أن هذا الطريق الى معرفة الله ليس ممعدا ومهيئا لكل واحد أيا كان ... بل انه طريق شاق مليء بالجد والاجتهاد والمثابرة والبذل والتضحية • ولهذا فانه يعتمد — بعكس الطريق الاول — على تصفية النفس ومجاهداتها « أن لك منك غطاء ، فضلا عن لباسك من البدن • فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد • فحينئذ تلحق • فلا تسأل عما تباشره • فان الملت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك وحسن مأب • وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملوك • فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر • فاتخذ لك عند الحق عهدا الى أن تأتيه فردا » (٢) •

(ج) الصفات الالهية :

الفارابى ككل الفلاسفة الاسلاميين يؤمن بالله واحد قادر خالق جليل حكيم • ويؤمن بصفات الله كما جاءت في القرآن مع تفسير خاص كما سنرى • ومع ذلك فان ايمان الفارابى بالفلسفة اليونانية وتأثره بها قد أدى به الى الخروج عن الروح الاسلامية كما أشرنا ونشير •

يبدأ الفارابى حديثه عن الصفات الالهية بذكر أن الله لا يمكن أن يعرف • فمن شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب والفصل النوعى • فالانسان حيوان ناطق • فحيوان جنس للانسان • أما صفة

(١) لاحظ أن المصطلحات المستخدمة في الدليل الكونى هي : الحادث والمحدث والموجد والموجد والمبدع والإبداع ... أما المصطلحات 'لخدمة في الاستدلال على الله من الطريق الآخر' ، الطريق الذى يبدأ بعالم الأمر (الطريق الانتولوجى بالمعنى الديكارتى) فهى مصطلحات عقلية خالصة مثل : الممكن والواجب بذاته والواجب بغيره ... الخ •

(٢) ص ٦٨ — ٦٩ من الفصوص وراجع د • محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامى ص ٣٣٢ — ٣٣٦ ط ٢ سنة ١٩٧١ دار المعارف •

النطق فهي فصل نوعي يبعد جميع الحيوانات الاخرى غير الناطقة عن الانسان . هذا هو شرط التعريف . فاذا لم يكن لله جنس ، وهو كذلك ، واذا لم يكن له فصل نوعي ، وهو سبحانه كذلك ، فانه لا يمكن أن يعرف . « أن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة التي بها لا ينقسم . فانه ان كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة . وان كان من جهة كفيته فهو واحد من جهة الكيفية . وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره . فاذا كان الاول غير منقسم في جوهره » (١) . ولهذا قلنا ان الله غير قابل للتعريف .

والله واحد ووحد ، لا مثيل له ولا شبيه ولا ند . لا يشاركه أحد في ملكه . ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره . وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه . استقلال الموجود عن غيره وتحيزه يدل على وحدته . « أن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهي التي يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه . وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الاول » (٢) .

والله عند الفارابي أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة في أن يكون أزليا الى شيء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف في بقاءه ودوام وجوده . ولا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده » (٣) .

ومعنى أزلي أن الله قديم لا أول لوجوده . واذا كان الله لا أول لوجوده فانه بالمثل لا نهاية لوجوده . والله دائم الوجود ، ومعنى ذلك أنه باق لا يتغير ولا يفسد لانه قديم ثابت . والله دائم الجود لان وجوده

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨ — ٩ — مكتبة صبيح ط ٢
سنة ١٩٤٨ م ولهذا قلنا ان الله غير قابل للتعريف .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٣ .

من ذاته لا من شيء آخر ، وأنه موجود لذاته لا لسبب حتى يزول السبب .
وجود الله لا مثيل له لأن كل ما عداه وجوده حادث متغير يستمد وجوده
من الغير .

والوجود الالهي عند الفارابي لا يعنى أن الله مادي أو له مادة .
فالله عنده عقل بالفعل في جوهره على حد تعبيره . هو سبحانه ليس بمادة
لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .
ثم إن المادة تحس وتلمس والله لا يمكن أن يحس أو يلمس . والمادة
مركبة أما الله فبسيط صمد ليس مؤلفا . وهو سبحانه ليس بصورة إذا
فهمت الصورة من خلال المادة . وجود الله فعل محض ليس فيه من
« القوة » شيء ، لأن القوة (بمعنى الامكانية) آتية من المادة . والله
معقول بجوهره ، وهو يعقل ذاته بعقله هو . فهو العاقل والعقل والمعقول .
ذلك لأنه هوية تامة لا يمكن تمييز جزء فيه ، فالجزء الذي يعقل هو العاقل
هو المعقول بعينه .

والاصطلاح الشائع عند الفارابي هو اطلاقه كلمة « واجب الوجود »

على الله . وعنده أن واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له فلا حد
له ولا نوع له ولا ند له . واجب الوجود لا مقوم له واجب الوجود
لا موضوع له ولا عوارض له فهو صراح ظاهر . . . واجب الوجود مبدأ
كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته . فله الكل من حيث لا كثرة فيه .
فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته . فعلمه بالكل بعد ذاته .
وعلمه بذاته نفس ذاته . فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته وبعد علمه
بذاته . ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته . فهو الكل
في وحدته . فهو الحق وكيف لا وقد وجب ، وهو
الباطن وكيف لا وقد ظهر !! فهو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطن
من حيث هو ظاهر ، فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن
عنه (١) . كذلك لا يمكن أن يكون لله شريك لأنه : إذا كانت بينهما مباينة

(١) مفصوص الحكم ص ٧٥ عن نفصوص فلسفية عربية .

كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه • • فيكون الشيء الذى باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما • والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما بالقول ويكون كل واحد منهما جزئية سببا لقوام ذاته فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال (١) • كذلك لا يمكن أن يكون لله ضد ، لأن الضد يعدم الضد الآخر ويحل محله • ولما كان الله باقيا دائما لا يتغير فانه لا ضد له ولا يجوز أن يكون له ضد • لذلك فالله لا يعدم البتة • وهذا يتضح اذا ما عرفنا أن الله لا شريك له ولا مثيل له • هذا الى جانب أن من شروط الضد أن يكون ثمة اشتراك مع من هو ضد له فى صفة من الصفات • ولما كان الله سبحانه ، لا يوجد شيء ما مشترك معه فى صفة من الصفات ، فانه بالتالى لا ضد له ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • ولما كان الله بريئا عن المادة كما بينا ، فانه عقل بالفعل يعقل ذاته عن طريق ذاته لأنه تام وكامل بذاته لا يحتاج الى شيء آخر عن طريقه يتم تعقله لذاته • لأنه توجد هوية تامة فى ذات الله بين العاقل والمعقول والعقل •

فالله عاقل من جهة ما يعقل ، ومعقول من جهة ما يعقله ، وعقل من حيث هو يعقل ذاته • ولا فرق بين التعقل والعقل والمعقول ، لأن الذى يحدث الاختلاف المادة ، وما دامت المادة لا وجود لها بالنسبة الى الله أصلا ، فليس هناك فرق بين العقل والمعقول والتعقل ، فى ذات الله •

والحالة هذه فان علم الله تام وكامل لا يحتاج الى ذات أخرى يستمد منها أو يستفيد منها علمه • فالله هو العالم والمعلوم فى وقت واحد • وهو — كما يقول الفارابى — لا يحتاج فى أن يكون معلوما الى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم • وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره • فانه يعلم وأنه معلوم وأنه علم • فهو ذات واحدة وجوهر واحد (٢) •

(١) المدينة الفاضلة ص ٤

(٢) ص ١١ من المدينة الفاضلة •

ولما كان علم الله دائما ، ولما كان علمه ذاتيا ، فانه كذلك حكيم .
لأن الحكمة هي أن يعي الكائن ويعقل من الأشياء أفضلها وأشرفها
وأكملها . والله تعالى يعلم ذاته ويتأمل ذاته التي هي أشرف موضوع .
والله حي وهو الحياة . والحياة عند الفارابي هي أن يعقل الله ذاته
ويتأمل ذاته بذاته . وحياة الله لا تنتهي لأن الله دائم التأمل في ذاته .
وحياة الله أشرف حياة لأنها خالية من النقص والشر .

والفارابي متفق مع المعتزلة فيما ينبغي أن نطلقه على الله من
أسماء ما دامت هذه الأسماء تدل على الكمال الإلهي وفي نفس الوقت
تتفى نقصا عن الله فليس ما يمنع من أن نختار الأسماء التي تدل على
الكمال والتمام . ولا ينبغي أن يظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها
سبحانه بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الأول اليها ويتجوهر
بجميعها ، بل ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود
واحد غير منقسم أصلا^(١) .

أما بعد : فان الفارابي لم ينكر الصفات الإلهية ولم ينكر معها
الأسماء التي يمكن أن تطلق على الله ما دامت هذه الأسماء تدل على
الكمال . وقد أوضح الفارابي أن الوجود الإلهي ليس نمائلا لوجود
الأشياء الأخرى ، فشرف وجوده سبحانه يتعالى على الموجودات
الأخرى .

على أننا نود أن نشير الى أن الفارابي اذا كان قد انتهى الى أن
الله يعلم الأشياء فلا يعنى ذلك أن علم الله متجه نحوها . فالله يعلم
الأشياء من خلال علمه لذاته . والأشياء توجد لوجوده هو ومن تأمله
ذاته .

د - صدور العالم عن الله (١) :

تعد فكرة الخلق ، الخلق من العدم فكرة دينية في المقام الاول . ويقابل هذه الفكرة الدينية فكرة الصنع أو الاحداث في الفلسفة . هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الالهية ، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا من الأزل ، وسيظل الى الأبد دون أن يكون له مصدر آخر . والدين المنزل حينما بلغ الانسان بواسطة الرسل والانبياء صور الله ووصفه بصفات متباينة لغيره سبحانه من موجودات . وترتب على هذا التباين الكلي تباين آخر في الفعل والايجاد . ومن هنا قررت الديانات السماوية المنزلة أن الله قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود ، خلقه من العدم دون مادة سابقة ودون مدة من الزمان .

أما العقل الانساني ممثلا في الفلسفة فلم يستطع « تعقل » هذه الفكرة الدينية (على الاقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثم حاول أن يفسر الصلة بين الله بحسبانه علة للايجاد والصنع وبين العالم باعتباره معلولا لله . ومن جملة هذه المحاولات ظهرت لنا نظرية الفيض أو الصدور التي ذاع صيتها وانتشرت في العالم الاسلامي والتي امتدت جذورها الى حد كبير في معظم المسائل اللاهوتية التي تعرض لها فلاسفة الاسلام .

وقد رأينا كيف أن الفارابي لم يكن عربيا أصيلا ، ورأينا أيضا أنه قد نهل علمه وثقافته عن معلمين غير مسلمين . ثم أن تكوينه الفكري والثقافي في بدايته كان بعيدا الى حد كبير عن الاسلام ، لأن الفارابي لم يتعلم العربية الا في فترة لاحقة من نضوجه في مرحلة الشباب . هذا كله يمكن أن يؤدي بنا الى فهم المغزى الذي بسببه جنح الفارابي الى الفلسفة دائما على حساب الدين . ومن شأن الوقوف على النشأة العلمية والثقافية والأسرية لفيلسوفنا أن تفسر لنا لماذا سعى الى تفسير الدين

(١) راجع في هذا الصدد كتابنا : فكرة الطبيعة في الفلسفة الاسلامية ، الفصل الخامس ص ٢٩٦ . الناشر : مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٠ .

وتكليفه واخضاعه للعقل وبالجملة الى فهم الدين من خلال الفلسفة ، الامر الذى جعل حكم رجال الدين عليه قاسيا لأنه خرج كثيرا على الروح الاسلامية في بعض المسائل التى تعرض لها كما سنرى حالا .

من هذه المسائل التى تعرض لها الفارابى والتى جاء بطل آثار عليه سخط العامة والخاصة من المسلمين موقفه من حدوث أو صدور العالم عن الله . وخلاصة هذه النظرية ، كما نعلم ، هو ما ذهب اليه أصحابها من أن الله كله جمال وجلال وحكمة وعدل وخير . ولهذا فانه سبحانه يلتذ أكثر ما يلتذ ويفتبط أكثر ما يفتبط ، ويجب أكثر ما يجب ذاته فحسب » فانه بين أن الاول يعيش ذاته ويحبها ويعجب بها اعجابا بنفسته . ونسبته الى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاته هو ، وكمال ذاته الى فضيلتنا نحن وكما لنا الذى نعجب به من أنفسنا والمحبة منه هو المحبوب بعينه ، والمعجب منه هو المعجب منه . والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا . فان المعشوق هو الفضيلة والجمال . وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة . لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق . فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما هو فان العاشق منه هو بعينه المعشوق والمحبة هو المحبوب . فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه (١) .

على ضوء ذلك ، أقصد على ضوء عدم التمييز فى داخل الذات الالهية بين العاشق والمعشوق ، وبين العالم والمعلوم ، وبين الحبيب والمحبوب ، وعلى ضوء تأمل هذه الذات لذاتها واعجابها بذاتها ، فاض عنها العالم وحدث . فمن تعقل العقل الاول لمبدئه أى لله فاض عنه عقل ثان يحرك الفلك . ومن تعقل هذا العقل الاول لذاته صدرت نفس الفلك .

أما من حيث أن هذا العقل الاول كان ممكن الوجود بذاته صدر عنه جرم الفلك ... وهكذا كل عقل يفيض من تأمله لنفسه وللسابق عليه ومن حيث

أنه ممكن يفيض عنه نفس وعقل وجرم حتى نصل الى العقل الذى يدبر
فلك القمر وهو المعروف باسم العقل الفعّال حيث فاض عنه العقل
الانسانى والصورة والمادة •

يقول الفارابى « ... والأول هو الذى عنه وجد • ومتى وجد
للأول الوجود الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات
التي وجدوها لا بارادة الانسان واختياره على ما هى عليه من الوجود
الذى بعضه مشاهد بالهس وبعضه معلوم بالبرهان • ووجود ما يوجد
عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر ، وعلى أن وجود
غيره فائض عن وجوده هو • فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد
عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الاول • كما
يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الابوين من جهة ما
هما أبوان • يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه يفيد كمالا ما كما يكون
لنا ذلك عن جل الاشياء التي تكون منا مثل أنا باعطائنا المال لغيرنا
نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك
فاعلة فيه كمالا ما •

فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون
الغرض من وجوده أن يوجد سائر الاشياء • فيكون لوجوده سبب خارج
عنه فلا يكون أولا • ولا أيضا باعطائه ما سواء الوجود ينال كمالا لم
يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله
أو بشئ آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئا
غير ذلك من الخيرات • فهذه الاشياء كلها محال أن تكون في الاول لأنها
تسقط أوليته وتقدمه وتجعل غيره أقدم منه وسببا لوجوده ، بل وجوده
لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ... ويتبعه أن يوجد عنه غيره • فلذلك
وجوده الذى به فاض الوجود الى غيره » •

ثم يستطرد الفارابى قائلا « ان الموجودات كثيرة ، وهى مع كثرتها
متفاضلة • وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود)
كان كاملا أو ناقصا • وجوهره أيضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات

كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه فيبتدىء من أكملها وجودا • ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلا • ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه ، تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا • فتقطع الموجودات من الوجود ، وبأن جوهره جوهرها تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون وجوده • فهو جواد وجوده هو في جوهره • وتترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه»^(١)

أما عن الموجودات التى فاضت عن الله ، فان الفارابى يذكر ما يلى :
«... ويفيض من الأول وجود الثانى • فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة • فهو يعقل ذاته ويعقل الأول • وليس ما يعقل من ذاته هو شىء غير ذاته : فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث • وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول •

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة •

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع • وهذا أيضا لا في مادة • فهو يعقل ذاته ويعقل الأول •

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل...
السخ • وعند كرة القمر ينتهى — كما يقول الفارابى — وجود الاجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا •

خلاصة ذلك كله أن الفارابى قد قسم الوجود كله الى وجود واجب بذاته وهو الوجود الالهى ، ووجود واجبغيره (كل الموجودات الاخرى) • وهذا الموجود الواجب بغيره كان قبل وجوبه ممكنا • والواجب بذاته كما

رأينا واحد ، والواجب بغيره متعدد متنوع • وهذا الاخير ، الذى كان ممكنا ، لم يحدث عند الفارابى نتيجة خلق من العدم أو نتيجة ابداع بالمعنى الحق والاصل لهذا اللفظ ، لم يحدث نتيجة علم وقدرة الهية واراادة سعت الى ذلك ، وانما حدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى •

والموجودات الفائضة عند الفارابى تتباين من حيث الكمال والنقص طبقا لقربها من الله أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى • فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية ، وهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله من حيث أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية ••• قال الفارابى « وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولا أخسها ، ثم الأفضل فالأفضل الى أن تنتهى الى أفضلها الذى لا أفضل منه • فأخسها المادة الأولى المشتركة ، والأفضل منها الأسطقات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق • وليس يعد الحيوان الناطق أفضل منه (١) » •

وأما الموجودات (العلوية) فانها تترتب أولا بأفضلها ثم الأنقص فالأنقص الى أنقصها وأنقصها • فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام • ومن بعدها السماوية •••

لقد آمن الفارابى بهذه النظرية لاعتبارات كثيرة ذكرنا بعضها منها • وقد اعتقد أنه يمكن أن يسد بهذه النظرية الفجوة التى تترتب على القول بفيض المادى عن ما ليس ماديا • وأنه من خلالها يمكن أن يتجاوز الصعوبة المتعلقة بوجود الكثرة عن الوحدة ، لكن مهما كان منطق هذه النظرية فانها ذاتها قد قررت فى نهاية الأمر ، شاعت أم أبى ، صدور ما هو مادى عما ليس ماديا • كما أنها قررت أيضا أن هذه الكثرة ترد فى النهاية الى الواحد •

لقد اعتقد أصحاب نظرية الفيض والصدور « أنهم بقولهم بصدور كائنات في مراتب متدرجة تتوسط بين المبدأ الأول المتعالى وبين الأشياء المادية (أنهم) يستطيعون ملأ الفجوة • لكن هذه المحاولة في الحقيقة غائلة ، لأن بين المبدأ الأول المتعالى وبين عالم المادة من حيث الحقيقة والطبيعة ما لا نهاية له • ومهما كان الأمر فإن مذهب الصدور ، حتى ولو كانت مراتب الصدور بلا نهاية ، لا يمكن أن يتخلص من صدور ما هو مادي عما ليس مادي • وأساس الخطأ ، وكل ما ترتب عليه ، هو قبول هذا الواقع المادي باعتباره شيئاً نهائياً أو حقيقياً ، وما هو الا حال من أحوال فعل المبدأ الأول • ونحن انما ندركه كذلك بسبب طبيعة ادراكنا الحسى •

الفارابى اذن يرى أن هذه الكثرة حادثة ومبدعة عن الله • لكنه ، كما أشرنا لم يقصد من الابداع هنا « الحدوث بعد العدم » أو « الایجاد عن لا شئ » وانما قصد به « حفظ ادامة وجود الشئ الذى لا يكون وجوده بذاته ادامة لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع » • وقد رأينا كيف أنه فسر أرسطو وأفلاطون على ضوء فهمه الخاص للحدوث والابداع معتقدا اعتقادا خاطئاً أن أرسطو قد قال بحدوث العالم •

وهنا يفسر الفارابى قول أرسطو فى كتابه « السماء والعالم » « أن الكل ليس له بدء زمانى » تفسيرا خاصا يتفق مع فكرته عن الزمان • فهو (الفارابى) يرى أنه لما كان الزمان مقدار حركة الفلك فهو حادث عن الفلك وعن حركته • وما يحدث عن الشئ لا يشتمل ذلك الشئ • معنى هذا أن وجود الفلك خارج عن الزمان • فاذا كان أرسطو قد قال بأن الكل ليس له بدء زمانى ، فإن ذلك معناه ، فى عرف الفارابى ، أن العالم لم يتكون أولا فأولا بأجزائه بل معناه أن العالم كان عن ابداع البارئ جل جلاله اياه دفعة بلا زمان • وعن حركته حدث الزمان •

ان العالم ، على ضوء نظرية الفيض والصدور ملازم لله ملازمة الظل للشخص ، ونور الشمس للشمس ، وحركة الخاتم لحركة الأصبع . ولهذا فقد أكد في غير موضع من مؤلفاته أن الكثرة « حادثة لا بزمان تقدر م » ولا يغيب عن الفطنة ما يتضمنه قول الفارابي هذا من قدم العالم .

ثم انه لا يخفى علينا ما في قول الفارابي من اضطراب وشوشرة وتردد بين ما نادى به الاسلام من خلق كامل للعالم وبين ما ذهبت اليه الفلاسفة اليونانية من القول بقدم العالم وأزليته جنباً الى جنب مع صانعه . فالله على ضوء نظرية الفيض والصدور لا يمكن أن يكون كائناً مريداً بالمعنى الحقيقي لكلمة الارادة من جهة الاختيار والتمييز ومن جهة تراخى المراد عن ارادته .

ثم ان العالم على ضوء هذه النظرية لم يحدث بناء على قدرة الهية وانما حدث حدوثاً آلياً تلقائياً . فالله هنا أشبه بينوع حي أو عين تنجرت منها المياه وانسابت دون أن تملك هذه العين حجب الماء أو الاحتفاظ به .

ومع أن الفارابي قد اختلف مع أرسطو في مسألة العلم الالهي ، الا أنه أيضاً انتهى الى رأى هو أقرب للموقف الأرسطي منه الى الروح الاسلامية . صحيح أن الفارابي يرى وينص على أن الله هو المدبر لجميع العالم لا يعذب عنه مثقال حبة من خردل : ولا يفوت عنايته شئاً من أجزاء العالم . . . » ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات ، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها » أقول : صحيح أن الفارابي صرح بذلك وأكثر من ذلك ، لكن المرء يصاب بخيبة الأمل في الفارابي كفيلسوف مسلم ، وهو يحاول تحليل معرفة الله للجزئيات أى للحوادث . فالله لا يعرف أنباء هذا العالم المحسوس مباشرة ، لسبب رئيس عند الفارابي وهو أن علم الله كلى . ومن شأن العلم الكلى أن يكون ثابتاً أزلياً

... أما العلم الجزئى فهو الحادث بعد أن لم يكن وينبغى أن يفيد
العالم بعد حدوثه . وهذا يتضمن أن الله ، إذا سلمنا بأنه يعلم
المحادث بعد حدوثها ، أنه سبحانه يفعل من جهة ، وأنه لم يكن عالما
ثم صار عالما من جهة أخرى ، وأن ذاته سبحانه تكون من جهة
ثالثة محلا لحدوث المحادث . أضف الى ذلك من جهة رابعة أن حدوث
العلم هنا يشير الى نوع من الاستكمال والتحقيق لم يكن موجودا لدى
الذات الالهية .

على ضوء ذلك رفض الفارابى القول بأن الله يدرك الجزئيات
مباشرة ... وكان رأيه أن الله يدرك الكل الثابت وهو سبحانه
من خلال ادراكه للكلى يدرك الجزئى من حيث أن الجزئى مندرج
ومتضمن فى الكل . ثم ان الله سبحانه من خلال ادراكه لصفاته
التي تعم الوجود كله يمكن ، بمعنى ما ، أن يدرك صفات الموجودات .
أليس هو مبدع الموجودات كلها ، فكيف يغيب عن الصانع ما صنعه ،
وكيف لا يعلم المبدع صفات وأحوال ما أبدع !

قال الفارابى « لا يجوز أن يقال ان الحق الأول تعالى يدرك
الأمر المبدع عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك نحن الأشياء
المضموسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا ، فتكون هى الأسباب
لعالية الحق الأول . بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته —
تقدس — لأنه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعيلة ، فلحظ من القدرة
المقدور ، فلحظ الكل . فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره . أو يجوز
أن يكون بعض العلم سببا لبعضه . فان علم الحق الأول بطاعة العبد
الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته . وعلمه بأن ثوابه غير
منقطع سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعذه الى النار . ولا
يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان ، بل يوجب قبلية والبعدية التى
فى الذات (١) » .

ومع أن الفارابى آمن بتأثر عالم الكواكب والأفلاك على العالم الأرضى ، ومع أنه ربط نظام العالم المحسوس بنظام العالم المعقول ؛ إلا أنه رفض رفضا حاسما أن يكون ثمة ارتباط بين الحظ والبخت من جهة وبين مواقع النجوم من جهة أخرى • فتأثير عالم الكواكب والأفلاك على العالم الأرضى كلى لا جزئى • وقد أوضح ذلك بجلاء فى رسالة له هى « النكت فيما لا يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » •

٩ — مشكلة الانسان ؛

(١) النفس :

الانسان عند الفارابى مكون من صورة ومادة • وهو يرى من منطلق أرسطى أن النفس لا وجود لها قبل البدن • فالصورة (النفس) لا بد أن تكون ملازمة للبدن • وما يميز البدن من النفس هو أن هذه لا صورة ولا شكل لها • وهى تقالدة (بمعنى خاص عند الفارابى من حيث أنه يقصد النفس الكلية) لأنها من عالم الأمر ، أما البدن ففاسد لأنه من عالم الخلق • النفس لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتبعض ولا يجوز أن يشار إليها « أن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين بإشارة ولا يتردد بين حركة وسكون • فلذلك يدرك المعلوم الذى فات والمنظر الذى هو آت ، ويسبح فى عالم الملكوت ، ويتنفس من عالم الجبروت » •

وفى نص لاحق يقول « أنت مركب من جوهرين : أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر ، متحرك ، ساكن ، متميز ، منقسم ، والثانى مبين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يفاله العقل ، ويعرض عنه الوهم • فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك (١) » •

(١) ص ٧٠ — ٧٢ من النصوص •

الانسان اذن عند الفارابى يشارك العالمين : الحسى (عالم الخلق) والعقلى (عالم الأمر) • انه مشارك المحسوسات ببيدته ويشترك المقولات بعقله وفكره •

وفى فص آخر يقول : ان الانسان لمنقسم الى سر وعان : أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه • وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه • وأما سره فقوى روحه (١) •

وعند الفارابى ، كما هو الحال فى الفلسفة اليونانية ، نجد أن كمال النفس وسعادتها وبهاءها هو فى أن تصبح عالما معقولا ، هو أن تحاكي وتمائل وتتشبه بالعالم المعقول الذى كله خير وعدل وحكمة • ان كمال النفس الانسانية هو أن تكون لديها صورة متكاملة عن العالم المعقول • وهى بحوثها لهذه الصورة انما تكون سعيدة سعادة لا حد لها • ان غاية ما تصفى اليه النفس هو ادراك البارئ تعالى والاتصال به • فكمال النفس المطمئنة « عرفان الحق الأول بادراكها • معرفاتها للحق الأول برتبة قدسية على ما يتجلى هو اللذة القصوى •

(ب) اما عن تقسيم النفس :

فقد اتبع الفارابى نفس التقسيم الذى نادى به من قبل أفلاطون وأرسطو • وأقصد ذلك التقسيم الثلاثى للنفس الى نامية وحساسة وناطقية • ثم بين أن هذه القوى منها ما هو مخصص للعمل ومنها ما هو مخصص للعلم • والعمل ، كما ذهب الفارابى ، ثلاثة أقسام : نباتى وحيوانى وإنسانى • أما الادراك فهو خاص بالحيوان والانسان فقط • ويرى الفارابى أن هذه الأقسام الخمس (من عمل وعلم) موجودة كلها معا فى الانسان فحسب • أما الكائنات الأخرى فلها بعضها فحسب •

ومذهب الفارابى فى النفس ، كما هو واضح ، يشبه الى حد

ما مذهب اليونان ، من حيث أنهم يرتبون النفوس حسب مراتب الوجود « فللعالم نفس ولكل سماء ، ثم للإنسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس . وهذه النفوس تتفاضل فيما بينها . وأعلها شرفا هي نفس السموات والعالم . وتتناقص درجة الشرف إلى أن نصل إلى النفس النباتية .

ولا شك أن أرسطو هو الذى وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرنا (١) » .

ويرى الفارابى أن أول ما يحدث فى الإنسان (توجد) القوة التى بها يتغذى . . . ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما ، التى بها يحس الطعوم والتى بها يحس الروائح . . . ثم تحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هي القوة المتخيلة . فهذه تتركب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة .

ثم بعد ذلك تحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقتزن به أيضا نزاع نحو ما يعقله (٢) » .

الفارابى إذن يقول بوجود ثلاثة نفوس : نامية وحساسة ثم نفس ناطقة . فإذا تركنا النفس النامية وتحديثنا عن النفس الحسية أو الحساسة لوجدنا أن حديث الفارابى عنها يذكرنا بحديث الكندي من قبل ويذكرنا أيضا بحديث أرسطو من قبلهما .

(١) د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ ص ٦٥ ، سنة ١٩٧٠ م .

(٢) ص ٤٨ — ٤٩ من الحينة الفاضلة .

فالفارابى هنا يقسم الحس الى ظاهر وباطن . الحس الظاهر هو الحواس الخمس المعروفة ، أما الحس الباطن فقد أعطى له أهمية خاصة من حيث أنه المركز الذى تجتمع فيه احساسات الحس الظاهر . يقول المعلم الثانى « ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء وحيث لا صطيد ما يقتنصه الحس من الصور . ومن ذلك قوة تسمى « مصورة » وقد رقت في مقدم الدماغ . وهى التى تستبث صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامحة الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس . وتبقى فيها قوة تسمى « وهما » وهى التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبّح صورة الذئب فى حاسة الشاة تشبّحت عداوته . . . وقوة تسمى « حافظه » وهى خزانه ما يدركه الوهم . كما أن القوة المصورة خزانه ما يدركه الحس . . . وقوة تسمى « مفكرة » وهى التى تتسلط على الودائع فى خزانتي المصورة والحافظه ، فيخلط بعضها ببعض ، ويفصل بعضها عن بعض . وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل . فان استعملها الوهم سميت متخيلة^(١) » .

وقد اهتم الفارابى الى حد كبير بقوتى الحس المشترك والمتخيلة (المصورة) فعنده نجد أن المتخيلة هى التى تحفظ أشكال المحسوسات بعد غيبتها عن الحس للحظات . . . أما الحس المشترك فهو القوة المميزة على الحقيقة والمدركة على الحقيقة فى الحيوان ، من حيث أنه يقوم بما يقوم به العقل فى الانسان . فمن طريق الحس المشترك يميز الحيوان بين هذا وذاك ويربط بين هذا وذاك . ان الحس المشترك يقوم بتحليل الاحساسات وترتيبها والحكم من خلالها على المحسوس . ولهذا نجد أن كل الفلاسفة السابقين واللاحقين للفارابى قد اهتموا الى حد كبير بالحديث عن الحس المشترك

(١) ص ١٥٢ — ١٥٣ ، فصوص الحكم من المجموع من مؤلفات الفارابى .

لأهميته البالغة في عملية الادراك الحسى^(١) •

على أن الحس المشترك ، وإن كان يلعب بالنسبة للحيوان ما يلعبه العقل بالنسبة للإنسان في عملية المعرفة والادراك ، إلا أن هذا الحس المشترك ، شأنه شأن الحواس كلها ، لا يدرك إلا من خلال المحسوس المختزن في الخيال أو الصورة • ليس هذا فحسب ، بل إنه أيضا يدرك الصورة برمتها إن صح التعبير • أى أن ادراكه لا يتخطى أو يتجاوز ادراك الجزئى المحدود • • « الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ، ولكنه يستثبته بعد زوال المحسوس • فإن الوهم والتخيل أيضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة ، بل على نحو ما تحصن من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع • فإذا حاول أن يتمثل فيه الانسانية من حيث هى الانسانية ، بلا زيادة أخرى ، لم يمكنه ذلك ، بل إنما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وإن فارقت المحسوس^(٢) » •

أما الأدلة التى ساقها الفارابى على تميز النفس من البدن ، فهى أدلة ترجع في جوهرها الى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة • وأهم هذه الأدلة بإيجاز هى :

١ — يرى الفارابى ، كما ذهب أفلاطون وكما ذهب الأفلاطونية الجديدة ، أن النفس الانسانية تدرك المعقولات التى هى معان كلية مجردة عن المادة • ومن حيث أن الشبيه يدرك الشبيه ، فلا بد من ثم أن تكون النفس مجردة من شوائب المادة أى متميزة عن الجسم الحامل لها •

(١) راجع فى هذا الصدد للفارابى عيون المسائل ص ٧٤ وكذلك فصوص الحكم ص ١٥٣ — ١٥٥ من المجموع من مؤلفات الفارابى ط ١ مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٩٠٧ م •

(٢) ص ١٥٤ — ١٥٥ فصوص الحكم من المجموع للفارابى ، وراجع تحصيل السعادة للفارابى ، ص ١٧ — ١٨ من نفس الكتاب ..

٢ — ثم ان النفس تدرك الازداد ، بينما نجد أن المادة تتشكل بصورة واحدة فحسب .

٣ — ثم ان النفس لو لم تكن متميزة عن الجسم لما اختلفت الأجسام فيما بينها من حيث الحركة والنقله . ولكننا نشاهد بعض الأجسام يتحرك والبعض الآخر لا يتحرك . وهذا دليل على وجود قوة في الأجسام المتحركة لا توجد في الأجسام التي لا تتحرك . وهذه القوة لا ينبغي أن تكون ملازمة للأجسام ، لأنها لو كانت كذلك لاشتربت كل الأجسام فيها .

٤ — وهناك دليل آخر مؤداه أن العقل أو النفس يقوى من خلال الخبرة والتجربة ، ومن خلال النظر والتأمل . وبمعكس ذلك نجد المادة « البدن » حيث يضعف بكثرة العمل وينتهى الى الضمور والاضمحلال .

(ج) اما عن العقل :

فان الفارابي قد اهتم بتقصى البحث عن هذه « القوة » لعدة أسباب أهمها أنها أولا التي تميز الانسان باعتباره كائنا مفكراً عن كل ما عداه من موجودات . وثانيا : فان هذه القوة هي رأسمال الفيلسوف . ثالثا : يأتي أيضا اهتمام الفارابي بهذه المشكلة من جهة أن الفلسفة اليونانية ، وخاصة أرسطو ، قد عرض لها بشيء من الشرح والتفصيل الذي جاء في النهاية غامضا . وبسبب غموض النص الأرسطي ، اختلف الشراح كما رأينا في « العقل الفاعل » . ثم ان هناك صلة وثيقة بين العقل والدين ، لأن الدين يحث العقل على البحث والنظر والفهم من جهة ، ومن جهة أخرى فان البعض قد ذهب الى أن منطق العقل يتعارض مع منطق النقل ، فأراد الفارابي ببحثه « العقل » أن يدلي برأيه في الصلة بين النقل والعقل ، ومن ثم بين الاسلام وبين الفلسفة اليونانية .

لهذه الأسباب ، ولغيرها ، اهتم الفارابي ببحث فكرة « العقل » .

وقد عرض لها في أكثر من مؤلف له • ولأهمية « العقل » ألف الفارابى رسالة « في معانى العقل » • وسوف نعرض رأيه في هذا الصدد اعتمادا على هذه الرسالة^(١) •

يبدأ الفارابى الحديث عن « العقل » بقوله : ان اسم العقل يقال على أشياء كثيرة :

١ — فالعقل يطلق في عرف الجمهور من الناس على ما يمتاز به الانسان من ذكاء ومكر وبلاهة ! وواضح أن المقصود من العقل هنا الجانب العملى ، السلوك الذى يتسم بالحكمة والفضيلة — أو بضدهما •

٢ — والعقل أيضا كلمة لها دلالاتها عند المتكلمين حيث يقولون : أحكام العقل و • • بموجب العقل • • صريح العقل أو هذا مما ينفيه العقل • • وهذا يشير الى أن المتكلمين يعنون بالعقل : المشهور في بادئ الرأي عند الجميع • ويمكن أن تكون هذه المشهورات غير يقينية وغير برهانية أى ليست محصنة • ومع هذا يستند اليها المتكلمون في بعض أحكامهم •

٣ — ويمكن أن يكون العقل مساويا للبرهان والحكم المنطقى ، كما هو الحال فيما ذهب اليه أرسطو في كتابه « البرهان » والعقل هنا يدل على قوة النفس الناطقة التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع • • • فهذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى^(١) • • •

وبعد أن ينتهى الفارابى من الحديث عن أهم المعانى المتعلقة بكلمة « العقل » ينتقل الى الحديث عن درجات العقل النظرى وقد

(١) نشرت ضمن كتاب المجموع من مؤلفات الفارابى ط ١ — مطبعة السعادة — القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧ م •

(١) ص ٤٧ من معانى العقل للفارابى •

ربط هذه الدرجات بحدوث المعرفة • وقد انتهى الفارابى هنا الى ذكر أربعة درجات من درجات العقل الانسانى •

١ — فالعقل الذى بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شئ ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها • وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيها وجودها الا أن تصير صوراً في هذه الذات • وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات ... والعقل في هذه المرحلة من مراحل المعرفة شبيهة بمادة تحصل فيها صور • الا أنك اذا توهنت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء في تلك الذات (العقل) التى تشبه مادة وموضوعاً لتلك للصورة •

على أن العقل عند الفارابى يفارق سائر المواد الجسمانية من حيث أن الصورة المنتقشة في المادة تمس السطح فقط أو منتقشة في ظاهر المادة فقط • أما الصورة العقلية فهي في أعماق أعماق العقل ... ولهذا فما يميزها عن تلك المنتقشة في المادة أنها بعيدة عن الأين والمتى ... الخ •

٢ — فاذا حصلت في العقل صور الموجودات كما تحدث الصور في السمع صار العقل حينئذ عقلاً بالفعل • فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعتها عن المواد صارت تلك المعقولات « بالفعل » وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة • فهي اذا انتزعت صارت معقولات بالفعل •

والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير

معقولات بالفعل هي صور في مواد خارج النفس • ولاشك أن حصولها
معقولات بالفعل في العقل متميز عن وجودها وهي صور في موادها ،
لأن وجود هذه المعقولات في موادها معناه أنها لا بد وأن تقتزن بالآئين
والمتى والوضع والكم ... الخ • فإذا حصلت معقولات بالفعل ،
ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخرى ، فصار وجودها وجودا آخر
عاليا على الزمان والمكان ... الخ •

وقد سئل الفارابي عن حصول الصورة في الشيء على كم نوع
يكون ، فقال : ان حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : حصول الصورة في الحس •

والآخر : حصول الصورة في العقل •

والثالث : حصول الصورة في الجسم •

(أ) أما عن حصول الصورة في الجسم فيكون بالانفعال • وهو
أن تحصل صورة الشيء من شيء آخر خارج عنه بقبول منه لها •
مثل الحديد الذي يوضع في النار ، فتحصل فيه صورة النار وهي
الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهي محمولة فيه •

(ب) وأما حصول الصورة في الحس فهو أن لا تحصل صورة الشيء
في الحس الا بانفعال من الحس بها • لكن الحس بالحال التي هي عليها
من ملابستها للمادة دائما •

(ج) وأما حصول الصورة في العقل فهو أن تحصل صورة الشيء
فيه غير ملابسة للمادة ولا بالمالات التي توجد هي عليها في المادة •
بعبارة أخرى : ان الصورة العقلية صورة كلية مجردة بسيطة
بعيدة عن اللواحق التي تلحق المادة (١) •

(١) راجع في هذا : المسائل الفلسفية والاجوية عنها للفارابي
ص ١٠٦ من المجموع من مؤلفات الفارابي ، وراجع : د . . غيصل بدير :
نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢٥٢ - ٢٥٣ •

٣ — العقل المستفاد :

ثم يتحدث الفارابى عن الدرجة الثالثة وهى درجة العقل المستفاد ،
فيرى أن الصور يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات
كلها معقولات بالفعل أو جلها ، ويحصل العقل المستفاد . فحينئذ
تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل
مستفاد . والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ، ويكون العقل
المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذى بالفعل^(١) .

أى أن الفارابى ، يرى بعد حديثه عن هذه الدرجات الثلاث
أن العقل بالفعل صورة ومادة معا : فهو صورة بالنسبة للعقل
الذى بالقوة وهو مادة بالنسبة للعقل المستفاد . كذلك فإن العقل
المستفاد وإن كان صورة بالنسبة للعقل بالفعل إلا أنه يعد مادة
بالنسبة للعقل الفعال .

ولهذا فإن الفارابى قد رتب الصور من حيث الكمال والنقص
طبقاً لمفارقتها المادة أو عدم مفارقتها ... » فإن كانت الصور التى
لا فى مادة أصلاً ولم تكن ولا تكون فى مادة أصلاً متفاضلة فى الكمال
والمفارقة ، كان لها ترتيب ما فى الوجود . وإن ما كان أكملها على
هذا الطريق صورة لما هو أنقص الى أن ننتمى الى ما هو أنقص
وهو العقل المستفاد . ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات وإلى
ما دونها من القوى النفسانية ، ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ، ثم لا تزال
تنحط الى أن تبلغ صور الاسطغسات التى هى أخس الصور فى الوجود
وموضوعها أخس الموضوعات وهى المادة الاولى^(٢) .

٤ — العقل الفعال :

إن العقل الفعال (ويسميه أحياناً الروح الأمين أو روح القدس)

(١) ص ٥٣ من معانى العقل .

(٢) ص ٥٤ من معانى العقل للفارابى .

كما ينص الفارابى « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلاً • وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد • وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلاً بالقوة وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل • ونسبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنسبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة • ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوة وعدم الاشفاف بالفعل (١) » •

ومعنى الاشفاف هو الاستتارة ••• فإذا حصل الضوء فى البصر ، وفى الهواء وما جانسه ، صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيراً بالفعل ، وصارت الألوان مرئية بالفعل ••• بل نقول ان البصر صار بصراً بالفعل بحصول الضوء فيه ••• ومن ثم فإنه بحصول صور المرئيات فى البصر صار بصيراً بالفعل •

فعلى هذا المثال (مثال الشمس وعلاقتها بالموجودات) يحصل فى تلك الذات ، ذات العقل بالقوة ، شئ ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر • وذلك الشئ يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ ، به تصير المعقولات التى كانت معقولات له بالقوة معقولات له بالفعل • كما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيراً بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل الذى بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ • وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل (٢) •

والعقل الفعال ، كما يرى الفارابى هو مبدأ الانسان الأعلى على أنه هو الفاعل على الاقصى لما يتجوهر به الانسان بما هو انسان • وهو الغاية لأنه هو الذى أعطاه مبدأ يسمى به نحو الكمال ويحتذى بما يسمى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه فى القرب منه •

(١) ص ٥٤ من معانى العقل •

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ •

فهو فاعله وهو غايته وهو الكمال الذى لأجل قربه من جوهره كان يسمى • فهو مبدأ على أنحاء ثلاثة :

(أ) على أنه فاعل ،

(ب) وعلى أنه غاية ،

(ج) وعلى أنه الكمال الذى لأجل القرب منه كان يسمى • فيكون بهذه صورة للانسان مفارقة وغاية مفارقة وفاعلا مفارقا^(١) •

ويرى الفارابى أن هذا العقل الفعّال أزلى ، ولا تقل عنه أزلية تلك الصور الموجودة لديه • إذ لا وجود للعقل الفعّال بدون صورة ، ولا وجود لصوره بدون • ثم إن ما يميز صور العقل الفعّال من الصور التى لدينا هو أن صور العقل الانسانى منتزعة من المواد ، لم تكن لديه ثم عقلها وأدركها من جراء النظر والتأمل ••• أما صور العقل الفعّال فانها لم تكن البتة فى مواد لأنها موجودة هكذا من الأزل • ومما ذهب اليه الفارابى هنا أيضا أن العقل الفعّال أو الفاعل واحد • فليس ثمة عقول متعددة ، وإنما هناك عقل واحد فحسب وهذا العقل الفعّال عند الفارابى ليس قوة من قوى النفس الانسانية ، وليس حالا فى أية نفس من هذه النفوس • ولهذا فإن العقل الفعّال خارج النفس وليس داخلا فيها • وعلى النفس ، أية نفس ، أن أرادت الإدراك والمعرفة عليها بالاتصال بهذا العقل الفعّال وإعداد نفسها لهذا الاتصال ، والسؤال عن الطريق الموصل اليه ومحاولة عبوره حيث العلم والمعرفة والسعادة •

ولما كان العقل الفعّال هو آخر عقل فى سلسلة العقول السماوية فانه لهذا « نقطة اتصال بين العالمين : العلوى والسفلى • وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة • فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الانوار الالهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر • فبالعلم ، والعلم

(١) ص ١٢٨ من فلسفة أرسطاطاليس للفارابى — نشرة د • محسن مهدى — بيروت سنة ١٩٦١ •

وحده ، يمكننا أن نربط السماوى بالارضى والالهى بالبشرى ، والملائكى بالانسان ، وأن نصل الى أعظم سعادة ممكنة « (١) » .

ان العقل الفعال مصدر لكل أنواع المعرفة لدى الانسان سواء فى ذلك الحسية والعقلية والذوقية . ففعل المعرفة ، ان شئنا الدقة ، ليس فعلا للانسان بقدر ما هو فعل للعقل الفعال . لأن العقل الانسانى لا يحصل المعرفة باجتهاده وحسب ، بل الأهم من اجتهاده وسعيه اشراق العقل الفعال على العقل الانسانى . فلولا هذا النور الخاص بالعقل الفعال لما حصل الانسان علما أو معرفة . ان « على ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام وبذلك يصير الاحساس معرفة عقلية ، والاحساس لا يقبل الا الصور المنتزعة من الماديات . أما عقول الافلاك ففيها معان كلية أشرف من الاشياء المادية وهى سابقة عليها . والانسان يتلقى المعرفة عن هذه « الصور المفارقة » وهو لا يدرك ما يدركه فى الحقيقة الا بمساعدتها ، والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة . بمعنى أن كلا منها يقبل ذملا ما فوقه ويؤثر فيما دونه . ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهى الى العقل الانسانى . ويسمى العقل الفعال ، وهو عقل الفلك الادنى ، فعلا بالاضافة الى العقل الانسانى الذى يتفعل به ، والذى يسمى من أجل ذلك بالعقل المستفاد « (٢) » .

ويذهب الفارابى الى أن المعرفة الحسية شرط أساسى ورئيسى للمعرفة العقلية ، بحيث يمكن القول ، مع أرسطو فى هذا الصدد ، ان من فقد حسا فقد فقد ، بمعنى ما ، علما متعلقا بهذا العضو المفقود . فالعقل عند الفارابى لا يباشر ، أو ان شئت لا يعقل ما يعقله مباشرة ،

(١) ص ٣٦ من كتاب فى الفلسفة الاسلامية د . ابراهيم مذكور ط ٢ دار المعارف سنة ١٩٦٨ م .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٤٦ — ١٤٧ ترجمة د . أبو ريده — مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

بل انه يعقل من خلال الحس ، انه يعقل بواسطة ... » وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الاثياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط . وليس الامر كذلك . ان بينها وسائط وهو أن الحس يياشر المحسوسات فيحصل صورها ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخييل ، والتخييل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها العقل عناية « (١) » .

كذلك ينبه الفارابى هنا الى أن لكل حاسة من الحواس مجالها الخاص بها . كما أن للحس كله دوره الرئيسى والهام . كذلك الشأن بالنسبة للعقل . ومن هنا لا ينبغى أن نسعى الى تعقل ما نعقل عن طريق الحواس أو نسعى الى « نيل » المعقولات بالحس ... » ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس . ولن يستتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحا للواحق غريبة . ولن يستتم الادراك العقلى بآلة جسمانية . فان التصور فيها مخصوص والعام المشترك فيها لا يتقرر فى منقسم ، بل الروح الانسانى هى التى تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتحيز ولا بمتمكن ، بل غير داخل فى وهم ولا مدرك بالحس « (٢) » .

وغنى عن البيان أن الفارابى ذهب أيضا الى أن ما يفصل الادراك الحسى عن الادراك العقلى هو أن الحس يدرك الانية أو الهوية ، بينما العقل يدرك الصورة أو الماهية . بعبارة أخرى : الحس يدرك الجزء بينما يدرك العقل الكل . الحس يدرك الصورة كما هى عليها فى المادة الحاملة لها ، بينما العقل يجرد الصورة عن اللواحق التى لحقت بها من جراء صلتها بالمادة « ... الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور

(١) ص ١٠٦ من المسائل الفلسفية للفارابى .

(٢) راجع ص ١٥٩ — ١٦٢ من فصوص الحكم من المجموع للفارابى .

المعنى بحدده وحقيقته منفيا عن اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يسترك فيه الكثير ، وذلك بقوة تسمى العقل النظرى • وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها » (١) •

١٠ - الاتصال بالعقل الفعال :

يعد دور الفارابى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية دورا بارزا ورائدا . ولقد ترك الفارابى بصمات واضحة فى تاريخ هذه الفلسفة • ومن جملة الإضافات التى أضافها الفارابى بجهده الفكرى الخالص الى الفلسفة « نظريته فى الاتصال » ، أقصد اتصال العقل الانسانى بالعقل الفعال . وقد نجح الفارابى فى صياغة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديرها الى دارسى الفلسفة • وكان لنظريته هذه « صدى واسع النطاق سواء فى الفلسفة الإسلامية وفى الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » (٢) •

ومن المعروف أن الفارابى قد تحدث عن طريقين للاتصال بالعقل الفعال : طريق الفلاسفة وطريق الانبياء • الطريق الطبيعى فى المعرفة والطريق الآخر الذى يعتمد على المخيلة القوية التى اصطفى الله بها أنبياءه •

(أ) والفارابى ، كفيلسوف ، وصل الى العقل الفعال عن طريق الفكر والنظر والبحث لا بالمعزلة والانعطاء على الذات والبعد عن العالم • حيث أوضح أن المرء يبدأ ، أول ما يبدأ بالمعرفة الحسية • ثم بعد أن يفرغ منها ويصل الى منتهاها يبدأ طريق المعرفة العقلية الذى يعد العقل المستفاد أقصى درجة يمكن للنظر الانسانى أن يبلغها .

(١) ص ١٥٥ - ١٥٦ من مصوص الحكم من المجموع للفارابى •

(٢) راجع د . ابراهيم مذكور : نظرية النبوه عند الفارابى من مجلة الرسالة - العدد ١٨٢ ، ١٨٤ القاهرة سنة ١٩٣٧ م وكذلك كتابة : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه للدكتور مذكور ايضا ، فى مواضع متفرقة ، وكذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا : القسمين الثالث والرابع •

في هذه المرحلة تصبح النفس ، حينئذ ، مهياة لتلقى صور العقل الفعال . لأن النفس ، في هذه الحالة ، لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسبها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس (١) .

ان الفارابي يرى أن الروح العامية أو الضعيفة هي التي تسير خلف أية قوة : اذا جذبها الباطن اتجهت صوبه ونسيت الظاهر . واذا جذبها الظاهر اتجهت نحوه واستغرقها وشغلها عن الباطن . فهي قوة ضعيفة لا تقوى على الملازمة بين القوى والاتجاه نحو الحق وجهده . أما وقد ترقى من المحسوس الى المعقول ، ووصلت الى الدرجة القدسية المستفادة ، فانها حينئذ لا يشغلها شأن عن شأن ولا يملك الحس من أمرها شيئاً الا أن يسير خلفها ويرضخ لأوامرها . وعن هذا الطريق الطبيعي للاتصال بالعقل الفعال يقول فيلسوفنا : « ينبغي للانسان أن يحصل له أولاً العقل المنفعل ، ثم أن يحصل بعد ذلك العقل الذي يسمى المستفاد . فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر في كتاب النفس ... فان الانسان انما يوحى اليه اذا بلغ هذه المرتبة . وذلك اذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة . فان العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد . والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال . فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يقف الانسان على تحديد الاشياء والافعال وتسددها نحو السعادة بهذه الاضافة الكائنة من العقل الفعال على العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد وهو الوحي » (٢) .

ومن المسلم به أن العقل الفعال قد تلقى صورته من السبب الاول

(١) النصوص ص ١٥٦ — مطبعة السعادة ، سنة ١٩٠٧ .

(٢) السياسات المدنية للفارابي ص ٥٠ عن نظرية المعرفة عند ابن سينا .

الذى هو العلة الرئيسية لصور العالم المعقول والمحسوس • وعلى ذلك فان دور العقل الفعال هنا هو دور الوسيط المكلف بتوصيل ما أمر به من جهة السلطة الحاكمة له • هذا الوسيط الذى هو العقل الفعال يمكن أن تتصل به النفس من طريق آخر هو طريق المخيلة •

(ب) هنا نصل الى الطريق الآخر ، طريق الانبياء • لان الفلاسفة المسلمين القائلين بهذه النظرية يسوون بين العقل الفعال وبين الوحي • فالعقل الفعال بلغة الفلاسفة هو بعينه الوحي بلغة الدين • ولهذا حاولوا تفسير حدوث العلم الالهي للنبي ، ومن ثم الكيفية التى يتصل بها النبي لتلقى الوحي •

يزعم الفارابى أن الله قد أصطفى أنبياءه بمخيلة قوية • ومن شأن هذه المخيلة القوية أن لا تستجيب لطلبات الحس والعقل • أو بتعبير أدق لا تستطيع سلطة الحس والعقل أن تحجب مخيلة النبي عن المشاهدة والرؤية ، لا تستطيع سلطتا الحس والعقل معا أن تشغلا مخيلة النبي بما هو فان عما هو باق خالد • وقد رأينا الفارابى ينص على أن الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق • • • • • وقد يتعدى تأثيرها عن بدنها الى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس» (١) •

وفى مدينته الفاضلة قال « ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جدا وبكونت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذ منها للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعله به أيضا أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها فى وقت النوم • وكثير من هذه التى يعطيها العقل الفعال فتخليها القوة المتخيلة بما تحاكها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلة

(١) ص ٨٢ من فصوص الحكم

تعود فترسم في القوة الحاسة • فإذا حصلت رسومها في الحاسبة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسخت فيها تلك ، فيحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المصنوع الموصل للبصر المنحاز بشعاع البصر • فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين • وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة • ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرثيا لهذا الانسان ••• ولا يمتنع أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات • ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها • فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية • فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (مرتبة النبوة) « (١)

فالفارابي يرى : ان الهامات الانبياء وما ينقلون لنا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها • وإذا ما رجعنا الى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دورا هاما ، وتنفذ الى نواحي الظواهر النفسية المختلفة • فهي متينة الصلة باليول والعواطف ، وذات دخل في الاعمال العقلية والحركات الارادية • تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججها ويدفعها الى السير في الطريق حتى النهاية • هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس • وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدرا مبتكرا لا تحاكي فيه الاشياء الحسية • وبهذا يشير الفارابي الى المخيلة المدعة التي تنبئها علماء

النفس المحدثون بجانب المخيلة الحافظة • ومن الصور الجديدة التي
تخزنها المخيلة تنتج الاحلام والرؤى » (١) •

ان كلا من الفيلسوف والنبي انما يستمد معرفته من مصدر واحد
ومن منبع واحد • فالعارف كلها ، كما يرى استاذ الاساتذة الشيخ
مصطفى عبد الرازق ، صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال :
وحيا كانت تلك المعرفة أم غير وحى • فلا فرق بين الحكمة والدين من
جهة غايتهما ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما الى الإنسان •
والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي هو من جهة أن طرق الفلسفة
يقينية أما طريق الدين فاقناعي • ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة
حقائق الاشياء كما هي ، ولا يعطى الدين الا تمثيلا لها وتخيلا • فقد
قال الفارابي في هذا ••• « وتفهيم الشيء » على ضد بين أحدهما أن
يعقل ذاته والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يماكيه • وايقاع التصديق
يكون بأحد طريقتين :

(أ) اما بطريق البرهان ،

(ب) واما بطريق الاقناع ،

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فان عقلت معانيها أنفسيها
ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك
التصديق بما خيل منها عن الطريق الاقناعية ، كان المشتمل على تلك
المعلومات فلسفة • وان علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيا وحصل
المعلومات تسميه القدماء مله ••• واذا أخذت تلك المعلومات أنفسيها
واستعمل فيها الطرق الاقناعية سميت الملة ••• فالملة محاكية للفلسفة
عندهم ••• وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو مقصورا ، فان
الملة (تصحف المحقق هذه الكلمة دائما بطريقة خاطئة حيث كتبها الملة)
تعطيه متخيلا • وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فان الملة تنقح • فان
الفلسفة تعطى ذات المبدأ وخوات المبادئ الثواني غير الجسمانية

التي هي المبادئ القصوى معقولات ، والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادئ المدنية « (١) » .

وتكتمل صورة النبي كما تخيلها فيلسوفنا بقوله في فص من فصوص حكمه « النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تدعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر . فتأتى بمعجزات خارجة عن الحيلة والمعادات . ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن الانتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي رسل . فيبلغ ما عند الله » (٢) .

على ضوء ذلك نستطيع أن نخلص بوضوح موقف الفارابى من النبوة فيما يلى :

١ — يرى الفارابى أن ثمة طريقين للاتصال بالعقل الفعال الذى هو بلغة الدين الوحي . هذا الاتصال اما أن يتم عن طريق التدرج الطبيعي في المعرفة ابتداء من المعرفة الحسية فالمعقلية حيث الاتصال . واما أن يتم عن طريق قوة المخيلة .

٢ — ويرى الفارابى أن الله قد ميز الانبياء عن كل من عداهم بقوة المخيلة التي تدعن لها سائر القوى : قوى الحس وقوى العقل . ومعنى الاذعان هنا الخضوع والطاعة والاستجابة بحيث لا يترك الحس أو العقل أى أثر أو فعل منه في المخيلة .

٣ — وعن حقيقة النبوة وما يحدث للنبي ، فيرى الفارابى أن ما يحدث هو أن يطبع « الملك » أو « الوحي » المكلف بنقل العلم والمعرفة الى النبي صاحب المخيلة القوية في عرف الفارابى . . . أقول يطبع الملك العلم والمعرفة ومن ثم تنتقش كل الاوامر والنواهي الالهية على صفحة مرآة نفس النبي الصافية .

(١) ص ٤٠ — ٤١ : حصول السعادة ، من المجموع للفارابى ، وراجع تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرزاق ص ٧٩ — القاهرة سنة ١٩٥٩ .
(٢) ص ٧٢ من الفصوص .

٤ — والحالة هذه فإن الفارابى يرى أن المعجزة الخاصة بالانبياء ليست الا اذعان موجودات العالم الاكبر (الوجود بما فيه) لنفس النبى القدسية • فكما تخضع جوارح الانسان لنفس الانسان ، كذلك يخضع العالم الاكبر لروح النبى وأوامره • ومن هنا يفعل النبى فيها ومن خلالها ما يشاء • وهذه هى فى عرف الفارابى حقيقة المعجزات • أى أن النبى وقد خبر الاشياء ببصيرته يستطيع أن يغير من طبعها • لان المعجزات ليست الا أمرا خارقا للمعادة يأتية النبى كدليل قاطع على صحة نبوته ورسالته •

٥ — وغنى عن البيان أن الفارابى قد فضل المعرفة الفلسفية على المعرفة النبوية • لان الفيلسوف يدرك حقائق الاشياء كما هى ، بينما المعرفة النبوية تعبر عن حقائق الاشياء من خلال صور أو مثالات محاكية لها • ومن هنا فإن المعرفة النبوية تحتاج الى تأويل وتفسير •

أضف الى ذلك أن المعرفة الفلسفية تعتمد اعتمادا رئيسيا على الجد والاجتهاد والمخاطبة والنظر العقلى الخالص • ومن هنا فإن الانسان هو المسئول عنها ••• بينما نجد أن العلم الحاصل للنبى لا دخل له فيه • اذ أن النبى ليس مسئولا عن مخيلته القوية التى منحه الله اياها •

٦ — ومما يمكن أن يترتب على رأى الفارابى هنا هو أن تكون النبوة أمرا مكتسبا لا فطريا • ولعل هذه النتيجة كانت سببا من أسباب الهجوم على ما ذهب اليه الفارابى هنا وانتهى اليه •

فعلماء الكلام جميعا على أن النبوة فطرية لا مكتسبة • وهى أمر لا يرجع الى النبى ذاته ولا تتوقف على جده واجتهاده وكسبه للعلم والمعرفة ، ولا تتوقف أيضا على مزاجه النفسى ، بل تتوقف على الذات الالهية ، تتوقف على العلم والارادة الالهية التى تصطفى من تشاء من العباد لتبلغ ، من خلال من اختارته ، أوامرها ونواهيها • فإذا جاء الفارابى وبين أن الفيلسوف يصل الى ما يصل اليه النبى ، فإنه

بذلك يوضح أنها أمر مكتسب أو على أقل تقدير إذا لم يكن قد صرح بهذه النتيجة فإن منطق مذهبه يمكن أن يؤدي الى ذلك .

هذه هي فكرة النبوة عند الفارابي وهي فيما قال أحد الدارسين أهم محاولة قام بها فلاسفة الاسلام للتوفيق بين الفلسفة والدين ... والفارابي هو أول من ذهب اليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يسدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الاسلام الآخرين . وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسفي تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة وتتصل اتصالا وثيقا بالسياسة والاخلاق . ذلك لان الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الارض وعالم السماء ، ويرى فوق هذا أن النبى لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والاخلاقية . فمنزلة لا ترجع الى سموه الشخصي فحسب ، بل لما له من اثر في المجتمع^(١) .

ومع تقديرنا للجهد الذى بذله فيلسوف الاسلام في تأسيس هذه الفكرة وإنشائها والدفاع عنها الا أن الصواب قد جانبه وجانبها . فالنبوة ، كما نرى ، تجربة شخصية خالصة ، شأنها شأن تجارب عديدة كتجربة التصوف وتجارب الحب الانساني ، لا يمكن أن تمنطق أو تعقل . وتجارب هذا شأنها يستحيل على غير صاحبها أن يخبرها أو يدركها . فلا يعرف الشوق الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانيتها ، والمحسب عن العزال دائماً في صمم ، وقلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون ، ومن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ... ويؤكد موقفنا ويزكيه أن الانبياء أنفسهم لم يخبرونا بشيء من حالتهم أو عن ما يحدث لهم ولا عن كيفية تلقيهم الوحي . فأنى لن ليسوا أنبياء (أو صوفية على الأقل) ان يحاولوا الخوض بعقولهم في مسائل هي بنيدة كل البعد عن العقل وحججه . ان خوض البحر شيء والوقوف على شاطئه ووصفه شيء آخر .

ثم اننا نعلم أن المعجزة ، كما نرى ، أمر لا يتعلق بالنبي ، ولا دخل للنبي فيها . وليس ثمة شيء من موجودات هذا العالم يذعن لقوى النبى القدسية . لاننا نرى أن المعجزة هي أولا وقبل كل شيء من فعل الله ومن تقديره سبحانه . وأن الله انما يظهرها على أيدي الانبياء (قارن نظرية الكسب عند الاشاعرة بما نذهب اليه هنا) لكي يؤكد للناس صدق وأمانة من أرسلهم سبحانه دعاء اليه . ولقد قرأنا في القرآن الكريم كيف أن الله سبحانه قد لام النبي وقدم له همسة عتاب رقيقة حينما ذكره عليه السلام بأن كل شيء انما يقع بمشيئة الله » ولا تقولون لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » ان هذه الآية تعنى أن النبي لا يعرف عن العلم الالهي الا بقدر ما يخبره به الله . ومن ثم فانه عليه السلام لا يعلم ان كان الله سوف يظهر على يديه بعض الامور الخارقة للمعادة أم لا . أى أن المعجزة هنا ليست كما ذهب الفارابى اذعان العالم الاكبر لروح النبي . لا ، انما اذعان العالم الاكبر لن هو أكبر وأعظم في ذاته لا بالاضافة الى غيره . انما تعنى اذعان العالم بموجوداته لن خلقه وصنعه ألا يعلم من خلق وهل تغيب طبيعة المخلوقات عن خالقها وبارئها

وفضلا عن ذلك كله فان الفارابى مع اعتماده على العقل وثقته فيه الا أنه قد تنبه بما لا يدع مجالا لشك أن العقل مهما كان شأنه محدود متناه ، وليس مفتاحا سحريا نستطيع الاعتماد عليه في حل كل مشاكلنا . واذا كان هذا هو موقف الفارابى من العقل في صلته ببعض المسائل الارضية ، ان صح التعبير ، فقد كان ينبغى للفارابى أن لا يعتمد عليه « كلية » ويثق فيه ثقة كاملة في فهمه للنبوه وللمعرفة النبوية لكن يبدو أن الفارابى بعد أن خبر العقل وأدرك امكانياته أساء استخدامه (كما حدث في قضية النبوه) في الوقت الذى لم يكن العقل معدا فيه أو مجهزا ومهيئا للخوض في مثل هذه المسائل .

أما عن النصوص الفارابية التى تؤكد ما ذهبنا اليه من أنه قد تبين للفارابى أن العقل لا يدرك الا الظاهر فحسب ، من حيث أنه

محدود متناه فنسوق هنا ما قلناه في كتاب التعليقات حيث ورد فيه بالحرف الواحد « الموقف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر • ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته ، بل أنها أشياء لها خواص وأعراض • فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والأرض ولا نعرف حقائق الأعراض » (١) •

ويضيف الفارابي في موضع آخر من رسالته قائلا : « الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة ، لأن مبدأ معرفته الأشياء هو الحس • ثم يميز بالعقل بين التشابهات والمتباينات • ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتيته وخواصه ، ويتدرج من ذلك إلى معرفة محمله عن محققه » (٢) •

١١ — القضاء والقدر :

بقيت مسألة هامة تتعلق بموقف الفارابي من « الإنسان » وأقصد مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار • وباختصار مشكلة الحرية الإنسانية •

هنا سوف نجد أن الفارابي قد التقى في نهاية المطاف مع أهل السنة والاشاعة من بعدهم • وهو موقف أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار • فالفارابي آمن بنظرية الفيض والصدور ، وآمن بأن العالم فاض عن الله بلا زمان • وآمن بأن لكل معلول علة ولكل نتيجة سببا ••• فلا شيء يحدث هكذا عشوائيا ، بل كل شيء بقدر. وما أمر الله إلا كلمح البصر • لقد ذهب الفارابي إلى أن الضرورة هي المسيطرة على

(١) ص ٤ من التعليقات من المجموع من مؤلفات الفارابي ..

(٢) ص ٣ من التعليقات — ط ١ — حيدر آباد الدكن سنة ١٩٤٥ هـ
سنة ١٩٦٦ م •

العالم الطبيعي • فلا شيء يقع بالصدفة أو الحظ • بل ان ما حدث ويحدث واقع بناء على خصائص ذاتية وضعت في الموجودات منذ النشأة الاولى • والاشياء ، كما يرى فيلسوفنا تترتب عن الله سبحانه على حسب ترتيب علمه بها لا العكس • ولما كان علمه سبحانه أزليا فلا شيء يغيب عن علمه سبحانه ، بل كل شيء يحدث انما هو حادث بناء على ما علم سبحانه وقدر •

غير أنه كثيرا ما ينسب الانسان لنفسه بعض الامتيازات التي يتوهم من خلالها أنه أكبر من سائر الموجودات الاخرى وأنه السيد وأن الكل هو المسود • وباختصار فان الانسان يعتقد أنه حر ، وأنه يفعل بناء على ارادته واختياره • فهو يشعر كثيرا بأنه يستطيع أن يفعل هذا ويمتنع عن ذلك (١) •

تعرض الفارابي لموقف الانسان في الكون • وقد ذهب الى أن الانسان نظرا لانه يجهل مجموعة العوامل المتعددة والمتشابكة التي تدخل في تكوينه ونمو شخصيته ، ونظرا لان الظاهرة الانسانية ظاهرة معقدة بحيث يصعب على المرء أن يضع يده على كل عامل من هذه العوامل التي كان لها دورا بارزا في تكوين شخصية هذا أو ذاك من الناس فان المرء نتيجة جهله بهذه الاسباب يعتقد أنه حر وأنه يفعل ما يشاء • وهذا غير صحيح لان الحرية هنا حرية صورية ، حرية ظاهرة على السطح فحسب ، لكن يتحكم فيها وفيما وراءها حتمية صارمة • فالحرية هنا راجعة الى عدم المعرفة ، راجعة الى الجهل بالاسباب فحسب •

يقول الفارابي « فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ، استكشف عن اختياره ، وهل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث • فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده • ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه • ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره •

(١) قارن كتابنا : علم الكلام ومدارسه في مواضع متفرقة وخاصة عند المعتزلة والاشاعرة واخوان الصفاء •

وان كان حادثا — ولكل حادث سبب ، ولكل حادث محدث — فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه : أما أن يكون هو أو غيره • فان كان هو نفسه ، فلما أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره • وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي ليست باختياره ، فينتهي الى الاختيار الازلي الذي أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه • فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس •

فثبت من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبجئة عن الإرادة الازلية» (١) •

الفارابي اذن يوضح من خلال نصه السابق هذا أن الإرادة الانسانية من حيث انها تعنى الاختيار والتمييز ليست موجودة وجودا أصيلا في الانسان • ولهذا فهي معلولة شأنها شأن صاحبها • ولا بد من أن تنتهي من هذه الإرادة المعلولة الواجبة بغيرها الى ارادة الهية أزلية شاملة • لان الاختيار الانساني لا يمكن أن يكون ناشئا عن اختيار مماثل أو شبيه به ، لان هذا يؤدي الى التسلسل • لهذا لا بد من أن نسلم برد هذا الاختيار الانساني الى مسبب الاسباب •

على أن هذه النتيجة التي انتهينا اليها بناء على نصوص الفارابي، قد تشكك فيها وعارضها من قبل « كارادفو » فقد تسائل هذا المستشرق، بعد ايراده مجموعة من النصوص للفارابي ، قائلا هل انتهينا (عند الفارابي) الى مذهب جبري ؟ وأجاب قائلا : « اننى لا أجزم على تأكيد ذلك (أى القول بأن الفارابي كان جبريا) بالحقيقة • وذلك لأننى لا أجد في أى قسم آخر من أثر الفارابي أنه أنكر حرية الانسان (ولعل هذا المستشرق لم يجد أيضا ما يثبت هذه الحرية !!) وترى له فسى

كل موضع لهجة رجل يؤمن بالاخلاق والعمل الحر • ولو نظر الى هذا المذهب المزعج (١!) من حيث الاساس لوجد أنه جبرى وغير جبرى معاً • فالانسان عند الفيلسوف مختار • وهذا ما أنا مطمئن اليه • ولكن الفيلسوف يرى وجود سبب للعمل الحر • وقد يكون من المناسب أن يطلق معنى آخر على كلمة السبب هنا • أى معنى أقل اطلاقاً من المعنى الذى لها فى الحياة الفزيائية • وكل سبب ، ولو ضمن هذا المعنى الجديد ، مسبب أيضاً ، والله هو سبب الاسباب • ولذا يوجد هناك تناقض أو تعارض خفى على الأقل • ومن الجلى أن الفارابى لا يقصد حل ذلك الا بالتصوف» (١)

الفصل الخامس

ابن سينا

الفصل الخامس

ابن سينا (*)

حياته وأهم أعماله (١) :

في تاريخ حياة الشعوب رجال عظماء خالدون وترداد عظمتهم بمرور الايام والسنين . فكم من أحياء أموات ، وكم من أموات أحياء !! وفيلسوفنا الذي نتحدث عنه الآن رحل عنا ببذنه منذ مئات السنين ، لكنه ما زال ، ويزال حيا بفكره الخلاق المبدع .

ومنص حياة ابن سينا يكاد يكون فريدا اذا ما قورن بنظرائه . فالرجل كان يتمتع بقوة بدنية لا بأس بها ، كيف لا والعقل السليم ، كما يقال ، في الجسم السليم . كذلك فان فيلسوفنا لم يعزل نفسه عن مشاكل الحياة وهمومها ومشاغليها ومناصبها الكبرى كما فعل الفارابي مثلا . بل ان ابن سينا قد عاش حياته بكل معاني الكلمة

.. * اختلف المؤرخون بشأن تفسير لقب الشيخ الرئيس « ابن سينا » ، فقد قيل سينا لقب ، وقيل « ابن سينا » اسم . والأشهر أن « سينا » لقب . واختلفوا في سينا هل من أصل عربي بمعنى السناء أم من أصل مصري قديم بمعنى الحكيم الكامل ، أم من أصل تركي مثل « سينا » أم من أصل عبراني ، أو سرياني « شينا » ثم انقلبت الشين سينا . وفي كتاب الخورازمي اسمه « مفيد العلوم ومبيد الهموم » : أن أبا علي بن الحسن كان بقريّة بخارى يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا . ولم يخرج الباحث بنتيجة حاسمة . (د . أحمد غزاد الاهواي : ابن سينا ص ١٩ — دار المعارف بمصر ط ٢) .

(١) سوف نعتمد في حديثنا عن حياة ابن سينا ، في المقام الاول ، على كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » لابن أبي أصيبعة « المطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هـ سنة ١٨٨٢م هذا فضلا عن المراجع الأخرى التي سوف يرد ذكرها — ومن ناحية أخرى فان بعض المؤرخين قد ذكر أن ابن سينا ولد عام سنة ٣٧٣ هـ ومات سنة ٤٢٨ هـ . ونعتقد أن هذا الاختلاف ليس له تأثير بشأن من الفالحيّة التاريخيّة وحتى الفالحيّة الفكرية . فلماذا عني بالاستطراد في هذه الناحية .

كان في النهار يشغل منصبه الرسمي ، ان جاز استخدام هذا التعبير ، بحسبانه معلما أو طبيبا أو أستاذًا ... وفي الليل كان يحصل العلوم والمعارف ، ويدون مؤلفاته التي تركها لنا . هذا فضلا عن أنه كان ، كما تحكى بعض المؤلفات ، ينعش نفسه بقدرح من الشراب اذا ما شمر بالارهاق من جراء القراءة والكتابة^(١) .

وتشير الاعمال الكبرى التي خلفها لنا ابن سينا في ميدان التأليف والشرح والتلخيص والنقد والادب والطب والشعر وغيرها عنى ذكاء شديد وتحصيل دقيق لكل أنواع العلوم والمعارف المعاصرة له . فقد حصل الرجل كل العلوم الفلسفية والطبية في سن مبكرة للغاية . ولقد كان والد ابن سينا أحد العمال الكادحين . وهو لهذا لم يكن من بيت عز أو جاه ، بل انه نجح في أن يثقف نفسه بنفسه وسوف نرى انه قد مر بأزمات كثيرة ، حيث دخل السجن مرات ومرات لقد كانت حياته حافلة بكل شيء : بالجهد العلمي الخلاق والنشاط السياسي البارز الذي أهله لان يكون وزيرا أكثر من مرة . وكانت أيضا حياته حافلة باللذات والترف والشراب . شخصية عجيبة هي شخصية ابن سينا .

ولندع ابن سينا يقص علينا بنفسه ترجمة حياته ، وهي الترجمة التي أملاها على تلميذه « أبو عبيد عبد الواحد الجوز جاني » . يقول ابن سينا ، كما حكى ابن أبي أصيبعة ، : كان أبي رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى « بخارى » في أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبي منها بوالدتي ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ، ثم ولدت أخي . ثم انتقلنا الى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى مني العجب .

(١) راجع دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٦٧ ترجمه د. أبو ريده،
وراجع كذلك : البرون كرادي نو : ابن سينا ص ١٣٣ وما بعدها — ترجمة
مادل زعيتر — دار بيروت سنة ١٩٧٠م.

ثم يمضى ابن سينا قائلا : انه جاء الى « بخارى » رجل كان له أكبر الفضل على « ابن سينا » أقصد « أبو عبد الله الناتلى » المتفلسف حيث رحب والد ابن سينا بهذا المعلم واسكنه فى داره ، حيث طلب منه تعليم الابن . ويذكر ابن سينا أنه قيل الناتلى كان قد بدأ بدراسة الفقه على يد رجل يقال له « اسماعيل الزاهد » .

على كل حال ابتدأ « ابن سينا » القراءة والتحصيل مع « الناتلى » بكتاب « ايساغوجى » ثم « المجسطى » . وهنا يذكر ابن سينا كلاما ثثيرا مفاده : أن التلميذ قد فاق الاستاذ بكثير . فقد ذكر أن « الناتلى » طلب منه حل الاشكال الهندسية التى كان يحار فيها الاستاذ « فكيف من شئ ما عرفه الى وقت عرضته عليه ، وفهمته اياه » .

ثم افترق بعد ذلك الاستاذ عن التلميذ ، الذى بدأ بتحصيل الكتب من الفصوص (الاصلية) والشروح عليها . فبدأ بالطبيعيات ثم الاهيات ، وصارت أبواب العلم تنفتح عليه على حد تعبيره . ثم بعد ذلك وجد ابن سينا نفسه مدفوعا بميل قوى داخلى نحو دراسة الطب الذى له فيه كعب عال فيما بعد ، حيث برز فيه فى فترة وجيزة من الزمان . فقد بدأ « فضلاء الطب يقرعون على (ابن سينا) علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة (والمقصود هنا ايجاد علاج جديد لم يسبق اليه أحد) من التجربة ما لا يوصف » كل ذلك كان قد تم لابن سينا وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره كما يذكر !!

بدأ أبو على يقرأ على « الناتلى » كتاب « ايساغوجى » وأحكم عليه علم المنطق واقليدس ، والمجسطى ، وفاقه أضعافا كثيرة ، حتى أوضح له منها رموزا وفهمه اشكالات لم يكن للنااتلى يد بها . وكان مع ذلك يختلف فى الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرأ ويبحث وينظر . ولما توجه الناتلى نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل أبو على بتحصيل العلوم الطبيعية والالهى وغير ذلك . ونظر فى النصوص والشروح ، وفتح الله عليه أبواب العلوم ، ثم رغب بعد ذلك فى علم الطب وتأمل الكتب (م ١٩ الفلسفة الاسلامية)

المصنفة فيه ، وعالج تأديبا لا تكسبا • وعلمه حتى فاق فيه الأوائل والآخر في أقل مدة ، وأصبح فيه عديم القرين ، فقيد المنزل • واختلف فيه فضلاء هذا الفن وكبرأؤه يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المكتسبة من التجربة ، وسنه اذ ذاك نحو ست عشرة سنة • وفي مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكاملها ولا اشتغل في النهار بسوى الماطلة» (١) •

وكما كان ابن سينا يعتمد على التجربة اعتمادا رئيسيا ، فانسه كان ، من جهة أخرى ، يعتمد على التوفيق والعون الإلهي ، بحيث نجد أنه ، وهو العلمي التجريبي الى أقصى حد ، يلجأ ، من جهة أخرى ، إلى الإله طالبا منه العون والتوفيق ، في حل بعض المسائل والمشاكل المستعصية عليه •

يقول ابن سينا « وكلما كنت أتحرير في مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الاوسط في قياس ، ترددت الى الجامع ، وصليت وابتغلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنطق وتيسر المتعسر وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدي واشتغل بالقراءة والكتابة • فمهما غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من الشراب (ليس شرطا أن يكون هذا الشراب محرما وإلا لما ذكره ابن سينا هنا) ريثما تعود الى قوتي ، ثم أرجع الى القراءة » •

ولا يفوت ابن سينا أن يذكر فضل السابقين عليه • فهو أولا مدين بثرائه الفكرى كله الى الفلسفة اليونانية بوجه عام ، كما عرضت عليه سواء في ثوبها الافلاطونى والارسطى • كذلك فانه مدين بالفضل للفارابى الذى كان قد سبقه في شرح بعض مقاصد الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو • ومن خلال أقوال ابن سينا عن الفارابى ، نلمس كيف أن ابن سينا كان باحثا من الطراز الاول • فقد كان يقرأ المسألة مرات عديدة أثناء الليل وأطراف النهار ساعيا الى فهمها واستيعابها ، مهما صعبت

(١) ابن خلكان : وفیات الاغنيان ج ٢ ص ١٥٨ نشرة احسان عباس

المسالك وتشعبت . بل ان المشاكل التي كنت تعترضه أثناء اليقظة تفرض نفسها عليه أثناء النوم : يقول ابن سينا « ... وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت في النهار بغيره ، وجمعت بين يدي ظهورا . فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها في تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعت شروط مقدماته ، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة .

وكلما كنت أتحير في مسألة ولم أكن أظفر بالحد الاوسط فسي قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنطق وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة . فمها غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود الى قوتي ، ثم أرجع الى القراءة » .

أما عن فضل الفارابى عليه ، فيتضح من خلال قوله « ... قرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لى محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه . واذا أنا في يوم من الايام حضرت وقت العصر في الوراقين ، وببدا دلال مجلد ينادى عليه . فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم . فقل لى : اشتر منى هذا ، فنه رخيص أبيعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب لابى نصر الفارابى في « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » ورجعت الى بيتى ، وأسرعت قراءته ، فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب . وفرحت بذلك وتمددت في ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء » .

ولم تكن تلك وحدها اهتمامات ابن سينا ، بل انه فضلا عن ذلك كله وقبله ، تأتى مكانته كطبيب كان له شأنه ، حتى القرن السابع عشر « ... لقد كان أثر ابن سينا كبيرا في الطب بنوع خاص ، وظل هذا الأثر

في الغرب الى القرن السابع عشر . أما في المشرق فأثره باق الى الآن .
فهو جالينوس العرب . ومازلنا في حاجة الى البحث عن مقدار ما أضافه
ابن سينا الى هذا العلم من نتائج مشاهداته الخاصة . على أننا نرى ،
من الوجهة النظرية على الأقل ، انه كان يحل التجربة المحل الأكبر ،
ويدرس الحالات المختلفة التي يظهر فيها أثر العلاج الناجع » (١) .

لقد ظل كتاب ابن سينا « القانون » في الطب لفترة طويلة العمدة
الرئيس في هذا الفرع من العلوم (٢) . ونحن نعلم أن شهرة ابن سينا في
هذا الصدد جاءت من جراء معالجته السلطان « نوح بن منصور »
من مرض حار أطباء عصره في مداواته منه . وهناك لدى الأمير منصور
أدرك ابن سينا ما لم يدركه أحد من قبله ، حيث أطلع على مكتبة هذا
السلطان التي كانت ذخيرة بأهمات الكتب والمراجع . فقد قيل انها
« كانت عديمة المثل ، فيها من كل فن من الكتب المشهورة بأيدي الناس
وغيرها مما لا يوجد في سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته . فظفر
أبو على فيها بكتب من علم الاوائل وغيرها . وحصل نخب فوائدها ،
وأطلع على أكثر علومها . واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة ، فتفرد
أبو على بما حصله من علومها . وكان يقال : ولعل القول جاء على لسان
خصومه) ان أبا على توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ما حصله منها ،
وينسبه الى نفسه » (٣) .

لقد شاعت الظروف بعد ذلك ، أقصد بعد موت والد ابن سينا ،
أن يتقلد ، على حد تعبيره ، شيئاً من أعمال السلطان . ثم مالبت أن
غادر بخارى متوجها الى « كركانج » . ثم انتقل من كركانج الى « نسا »

(١) دائرة المعارف الاسلامية مجلد ١ ص ٣٢٠. طبعة دار الشعب
بالقاهرة .

(٢) راجع د . محمد ثابت الفندي في تعليقه على مادة ابن سينا — دائرة
المعارف الاسلامية — المجلد الاول ص ٣٢٣ طبعة دار الشعب .

(٣) ابن خلكان ج ٢ ص ١٥٨ ، ودائرة المعارف الاسلامية مجلد ١
ص ٣١٨ .

ومنها الى « بارود » ثم الى « طوسي » ومنها الى « شقان » و« سمنيفان »
ثم الى « خراسان » ومنها الى « جرجان » .

ونحن نعرف ، بعد ذلك ، انه انتقل الى « الرى » حيث عالج
هناك « مجد الدولة » من مرض السوداء . وينتقل ابن سينا من
بلدة الى أخرى ، حيث طاف بـ « قزوين » و « همدان » وغيرها .
ونعلم كذلك ان ابن سينا قد تقلد الوزارة في عهد « شمس الدولة » الذى
كان قد عالجه من « القولنج » مرتين متتاليتين .

ورجل ، هذا شأنه ، لا بد أن يذوق من الدنيا حلوها ومرها ،
حيث كانت « الدنيا » تبشّم له حينا ، وتدير ظهرها له أحيانا أخرى .
هذا هو حال من يربط نفسه بالسلطة والجاه ، وهذه هى ضريبة الشهرة
والمعبرية . فلكل نجم من نجوم المجتمع اعداؤه وأصدقائه ، له أنصاره
وتسيّعته وله أيضا مناهضوه وخصومه والهاقدين عليه . وزاد الامر سوءا
عند ابن سينا انه كان ، كما قال عنه دى بور « كان من الاستقلال وقوة
الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطاقىء رأسه لامير من الامراء
الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لاستاذ من أساتذته الذين أخذ
عنهم العلم » (١) .

لهذا عاش ابن سينا حياة مضطربة متقلبه . وساعد على تقلبها
أن الرجل كان له مزاج حاد كثيرا ما كان ينقاد له . بل ان مزاجه (الحسى)
هذا قد أدى به الى الهلاك ، كما أجمع على ذلك معظم المؤرخين لابن سينا .
لقد مرض ابن سينا في أواخر عمره بوبدأ في معالجة نفسه أحيانا كثيرة . . .
لكن بعد أن اشتد عليه المرض ، وتمكن منه الداء ، أهمل علاج نفسه
قائلا « الدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع
المعالجة » وقضى أرحم الله ، نحبه عام سنة قائلا « الدبر الذى كان
يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة » وقضى ،
رحم الله ، نحبه عام سنة ٤٢٨ هـ وفى رواية أخرى أنه توفى بعام ٤٢٧ هـ .

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٦٥ ترجمة د . أبو ريده

أما عن أعمال ابن سينا فتعد مؤلفاته موسوعة فلسفية كبرى تتضمن كل علوم الفلسفة والطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والفلسفة والسحر والطب وغيرها . ولقد نالت كتبه شهرة واسعة حيث ترجمت الى بعض اللغات الأخرى وخاصة اللاتينية في بداية الامر . وكان لكتب الشيخ الرئيس أثر بالغ في الفكر الأوروبي الوسيط . فلا شك أن بعض كتاباته كالشفاء (وخاصة كتاب النفس) والقانون ، كان لهما أبعد الأثر على فلاسفة العصر الوسيط .

ويعد ابن سينا اسعد حظا بكثير إذا ما قورن بغيره من كبار الفلاسفة الذين فقدت معظم أعمالهم . فهو من هذه الجهة أفضل حظا بكثير حيث توجد الآن أهم أعماله مطبوعة . . لكن ليس معنى هذا أن كل أعمال ابن سينا موجودة الآن . فلا شك أنه قد ضاع منها الكثير ، لكن ، على كل حال ، فإن ما بقى من هذه الاعمال يمكن أن يغنى جوانب ابن سينا الفكرية .

ولقد بذلت محاولات كثيرة من جانب المؤرخين والمؤلفين لحصر أعمال ابن سينا ليس هذا موضع ذكرها (١) ، وسوف نكتفى الآن بالإشارة الى أهم هذه الاعمال :

يأتى في المقام الاول كتابه الكبير : الشفاء بأقسامه الاربعة * الطببيات والالهيات والمنطق ثم الرياضيات . وقد اختصر هذا الكتاب في كتابه الآخر : النجاء الذى قسمه على غرار الكتاب الاول . ثم يأتى أيضا كتابه المهم « الاشارات والتنبيهات » وهو كتاب لا يقل أهمية عن

(١) يمكن الرجوع في هذا الصدد الى الاب جورج شحاته فنواى في كتابه : مؤلفات ابن سينا - القاهرة سنة ١٩٥٠ م ، و د . احمد مؤاد الاهوانى ابن سينا . وكذلك صديقنا المرحوم مؤاد السيد : ابن سينا مؤلفاته وشروحها المخطوطة بدار الكتب المصرية . وكذلك سهيل أفنان : ابن سينا ، حياته وأهم أعماله وحنا الفاخورى وخليل الجز في كتابهما : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ، وكارادى نو : ابن سينا ص ١٤٢ وما بعدها و د . عاطف العراوى : الفلسفة الطبيعية لابن سينا ب ١ ف ٢ دار المعارف ط ١ سنة ١٩٧١ م .

سابقه • ويبدو أن هذا الكتاب هو آخر ما صنف ابن سينا وكان ، كما صرح هو في آخره يضمن به على غير أهله بحيث لم يكن يجب أن يتداوله إلا الخاصة (الصفوة) من تلاميذه • وتأتى أهمية هذا الكتاب في أن الشيخ الرئيس قد حدد في آخره (النمط العاشر بوجه خاص) موقفه من التصوف وتحديد له « العارف » كما يفهمه هو • كذلك لا ننسى أن أهم كتاب في تاريخ الطب قاطبة كان « مازال » كتاب ابن سينا « القانون » •

ومن أعمال ابن سينا الأخرى نجد : عيون الحكمة ، أصول النفس ، دانش نامه ، المسائل الحكيمة ، المباحثات ، الانصاف ، التعليقات ، رسالة في الحدود ، أقسام العلوم العقلية ، حى بن يقظان ، رسالة الطير ... الى جانب مجموعة أخرى من الرسائل والكتب ••

ان مؤلفات ابن سينا كثيرة ومتنوعة ، وهى تشهد وتبرهن على أن الرجل كان له تفكيره المستقل وله آراؤه المبتكرة والتى تنتمى اليه وحده • كما أن هذه الاعمال تشير الى أصالة فيلسوفنا حيث أضاف الى مذهب أرسطو وأفلاطون ما أضاف محاولا اصلاح وتفسير وتحليل وشرح بعض المسائل التى عبرا عنها بغموض أو تركاها بدون حل • ولا عيب أن يكون الرجل قد تابع أرسطو حينما وتابع أفلاطون حينما آخر ••• لكن العيب ، كل العيب ، أن تكون هذه المتابعة عمياء ••• فهو تابع ما وجدته حقا عندهما رافضا في نفس الوقت ، كما سنرى ، الآراء التى لا تتفق ومذهبه • والمشكلة التى كانت امام ابن سينا ليست الرفض المطلق أو القبول المطلق ، لم تكن المشكلة أمامه مصاغة بطريقة : اما أو ، لقد كانت مشكلته هى نقد هذه الآراء وتحليلها وبيان أوجه لحق فيها كى يأخذ ما يراه صالحا ومناسبا لبنيائه الفلسفى الجديد ويترك ما يتعارض مع مذهبه أو اتجاهه أو ما يناقض عقله ، وفى كلتا الحالتين فقد اعترف ابن سينا بفضل السابقين عليه حتى من لم ينل منهم الحقيقة •

وسوف نرى أن آراء ابن سينا قريبة الشبه الى حد كبير بآراء الفارابى •• لكن ما يرفع من شأن ابن سينا ، كما سنرى ، هو وضوح

الفكر لديه والتعمق في بعض الدراسات والحديث عنها حديث متمكن مثلما فعل في حديثه عن « النفس الانسانية » وكذلك حديثه عن « التصوف الفلسفي » ان جاز استخدام هذا التعبير أقصد حديثه عن موقف العقل من التصوف ومحاولته البارعة التعبير عن التجربة الصوفية بلغة فلسفية . وسوف نرى أن شيخنا قد اقترب من الدين حيناً وابتعد عنه حيناً آخر .

فحديثه عن وجود النفس قبل البطن ، وصدور العالم (وهو صدور أزلي) يبتعد به عن الدين ، لكنه في بعض المسائل الاخرى كاثبات وجود الله وحديثه عن خلود النفس ، ورأيه في القضاء والقدر . . كل هذا اقترب فيه ابن سينا من خلال حديثه عنه ورأيه فيه الى الدين وبوجه خاص أهل السنة وسوف يتضح كل ذلك من خلال عرضنا لاهم آراء الرجل الفلسفية . .

ابن سينا والحكمة :

كان من الضروري ، بعد أن انتشرت الفلسفة وعلم الكلام ، على المستوى الثقافي في عصر ابن سينا ، ويعد محاولات جادة قام بها من سبقه من الفلاسفة في وضع المصطلح الفلسفي العربي ، كان لابد أن يقوم ابن سينا بدوره في هذا الصدد . ومن هنا كانت رسالته « في الحدود » وكتابه « التعليقات » و « المباحثات » الى جانب بعض الكتب الأخرى .

وتعريفات ابن سينا في هذا الصدد تشير الى مرحلة النضج التي وصلت اليها الفلسفة على يد ابن سينا ، بحيث يمكن القول ان الكندي قد وضع البذور ثم رواها الفارابي ونماها ثم جاء ابن سينا من بعدهما حيث قطف الثمار ، ثمار ما زرعه السابقون عليه . ومن هنا لم يكن ابن سينا أصيلاً أصالة الفارابي أو الكندي لكنه ، من جهة أخرى فاقهما في

جوانب أخرى كثيرة • فلقد كان الرجل مالكا ناصية اللغة العربية ، لدرجة سمحت له أن يقرض الشعر ، هذا فضلا عن أنه امتاز بالوضوح : سواء الوضوح الداخلى للأفكار لديه ووضوح تعبيراته ذاتها • ولهذا نجد ابن سينا يفيض في شرح ما أوجزه غيره ، ويرتب ويصنف ما تركه الآخرون متناثرا بين طيات الكتب ، ناقدا هذا وذلك بحجج عقلية قوية • ومن يقرأ كتاباته كالأشارات والتنبيهات والشفاء والنجاة يدرك كل ما ذكرناه هنا بوضوح حيث كانت للرجل نظرته النقدية للفلسفة السابقين عليه عارضا آراءهم بموضوعية قل أن تتوافر عند غيره هذا فضلا عن أن هذه الكتب تشير الى التكوين العلمى الكبير الذى كان عليه الشيخ الرئيس •

ولقد أثر الفلاسفة اليونانيون ومعهم الفارابى بوجه خاص على ابن سينا تأثيرا قويا وواضحا • بحيث لا نستطيع ، بحال من الأحوال ، أن ننكر فضل الفارابى على ابن سينا وكيف أن هذا الأخير يعد تلميذا مخلصا للمعلم الثانى •

وكما اشتهر بعض الفلاسفة باللقاب عرفوا بها عبر تاريخ الفلسفة نتيجة ما أضافوه إليها ، نجد أن ابن سينا قد نال بدوره أحد هذه الألقاب ، فإذا كنا نقول : أفلاطون الالهى ، ونقول عن أرسطو : المعلم الأول ، ونطلق على الكندى : فيلسوف العرب والاسلام ونسمى الفارابى : المعلم الثانى • • نجد أن ابن سينا قد عرف بـ « الشيخ الرئيس » • ولا شك أن لهذه التسمية دلالتها الكبرى •

يبدأ ابن سينا بتحديد الفلسفة فيقول « الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان بتحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه » وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية » (١) •

(١) ابن سينا : في اقسام العلوم العقلية ص ١٠٤ — ١٠٥ ط ١ مطبعة
هندية القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ سنة ١٩٠٨ م • وراجع أيضا حد ابن سينا =

ويلاحظ من خلال هذا التعريف أن ابن سينا يربط بين الفلسفة أو الحكمة وبين بلوغ الكمال ، لأنه يرى أن النفوس البعيدة عن التفلسف ليست في حالة كمالها . وهذا لون جديد من تعريف الفلسفة سواء من ناحية اللغة ومن ناحية المعنى . إذ أنه يوضح أن للفلسفة شخصيتها المتميزة . أما ما يقصده بتصوير الأمور فيعنى به ادراك الحقائق المفردة أو الأمور الجزئية . أما التصديق فهو ادراك العلاقة أو القضايا أو الأحكام .

والحقائق نوعان : نظرية وهى جملة الأحكام التى تتعلق بأشياء نحيط علما بها وبأحوالها ، لكن هذه المعرفة أو الحقيقة ليست من النوع الذى يطبق عمليا . أما الحقائق العلمية فهى المعرفة أو الاحكام المتعلقة بأمور نعرفها ونعمل بها . فالحقائق النظرية هى موضوع الحكمة أو الفلسفة النظرية أما الحقائق العملية فهى موضوع فلسفة الحياة العملية أو ان شئت الحكمة العملية . مثال ذلك النظر فى الوجود وأقسامه وصفاته ... هذه حكمة نظرية للعلم لا للعمل ، لكن معرفة الخير ومعناه والفضيلة والرذيلة ومعناها ... فهذه تندرج فى الحكمة العملية ، حيث يطبق الانسان هذه المعرفة فى حياته .

ابن سينا اذن يرى أن الحكمة أو الفلسفة تنقسم الى : نظر وعمل مع ملاحظة أن النظر لا ينفصل عن العمل ، والعمل لا بد أن يكون موافقا للنظر حتى يكون المرء حكيما صادقا . ولهذا نجد أنه بينما غاية الحكمة النظرية حصول الوجود على الحق ووصوله اليه ، نجد أن غاية الحكمة العملية هى عمل الخير . بعبارة أخرى بينما يتعلق الحق بالنظر ، نجد أن الخير يتعلق بالعمل . لهذا فان الخير لا ينفصل عن الحق لأنه يستمد خيريته ، أو ان شئت شرعيته ، من الحق . فلا خير بلا حق ولا قيمة لحق لا يحقق خيرا أو يؤدى الى الخير .

= للحكمة من التعليقات ص ١٢٠ — ١٢١ : نشرة د . عبد الرحمن بدوى —
الهيئة المصرية العامة سنة ١٩٧٣م وكذلك ابن سينا : الهيأت الشفاء ج ١ ص
٤٠٢ تحقيق الألب فنوانى وسعيد زايد — وزارة الثقافة والارشاد القومى
سنة ١٩٦٠م .

يقول ابن سينا : « الحكمة تنقسم الى قسم نظرى مجرد وقسم عملى . والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ، ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير » (١)

ويرى ابن سينا أن الحكمة النظرية تتضمن : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الالهى . أما الحكمة العملية فتختص بالأخلاق الشخصية وتدير المنزل ثم السياسة .

وتقسيم الحكمة النظرية عند ابن سينا الى ثلاثة أقسام يرجع عند ابن سينا ، كما هو الحال عند السلف من قبله ، الى طبيعة الموضوع الذى تبحثه هذه الحكمة . فاذا كان الموضوع ماديا خالصا كالمبحث خاصا بالطبيعات (مع ملاحظة أن ابن سينا يجعل البحث فى النفس مندرجا فى جملة الأبحاث الطبيعية) . أما اذا كان الموضوع ليس ماديا ولكنه ملابس للمادة ، ولا نستطيع بحثه دونها سمي البحث رياضيا : فالأشكال الهندسية والأعداد الرياضية ليست فى ذاتها مادية ، ولكن لا نستطيع فهمها الا من خلال المادة . أما القسم الثالث فخاص بالالوهية من حيث أن المرء يستطيع أن يبحث هذه المشكلة بعيدا عن المادة ولو احققها .

يقول ابن سينا : أقسام الحكمة النظرية ثلاثة أقسام : العلم الاسفل ويسمى العلم الطبيعى ، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى والعلم الأعلى ويسمى العلم الالهى . وانما كانت أقسامه هذه الأقسام

(١) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ .

لأن الأمور التى يبحث عنها إما أن تكون حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة ... وإما أن تكون أمورا ووجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلق بهما مثل التربيع والتدوير ... وإما أن تكون أمورا : لا وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة والحركة ...»^(١)

بعبارة أخرى نقول : ان الحكمة النظرية تشمل :

(أ) الحكمة الطبيعية (علم الطبيعة) •

(ب) الحكمة الرياضية (الحساب والمهندسة) •

(ج) الحكمة الالهية أو الفلسفة الاولى (وتتضمن معرفة الربوبية وما يتعلق بالاله) •

وهذا التقسيم ، كما أشرنا ، يقوم على تنوع موضوع الحكمة النظرية من جهة كونه جسما (الطبيعة) أو معنى ذهنى محدود (الرياضة) أو كائنات غير مادية (الميتافيزيقا) •

أما الحكمة العملية فتتقسم الى :

(أ) الحكمة المدنية وتتناول حياة الاجتماع فى المدينة أى الدولة المحددة •

(ب) الحكمة المنزلية وتتناول حياة الاسرة والعلاقى بين الافراد الذين يؤسسون الأسرة •

(ج) الحكمة الخلقية وتتناول الحياة الشخصية للفرد من جهة قربة النفس وتكوين الفضائل وغيرها •

(١) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ — ١٠٦ •

العالم عند ابن سينا

في تيار الأفلاطونية المحدثة التي آمنت بنظرية الفيض والصدور الشهيرة في تاريخ الفلسفة سار ابن سينا ، كما سار من قبله الفارابي على نفس الطريق . ويبدو أن ابن سينا ، قد وجد في هذه النظرية ما يروق له بحيث يستطيع أن يقول من خلالها بالحدوث والقدم معا ، حيث لا يتعرض ، آنذاك ، الى هجوم المتكلمين والفقهاء وغيرهم من عناصر اسلامية . ثم ان هذه النظرية تمتاز بأنها تظهر (على الأقل من الناحية الشكلية) أن الواحد (الله) هو الكل في الكل . فمنه كان كل شيء واليه يعود كل شيء . منه كان الوجود وبسببه حدث العلم والنور . فلا حياة لموجود الا به ولا علم لأحد الا ما علمه اياه الواحد . الخ كما سنرى .

يبدأ ابن سينا حديثه عن العالم بتحديد ما يقصد به ، حيث قال ان العالم هو كل ما سوى الله . وهذا يوضح أن ابن سينا في حديثه عن العالم يقصد العالمين : المعقول والمحسوس ، عالم الصور وعالم المواد ، عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، عالم العقول حتى العقل العاشر الفعال وعالم الموجودات العنصرية (نسبة الى العناصر الأربع) .

وابن سينا ، شأنه شأن غيره من فلاسفة الاسلام واليونان ، قد ميز بين الموجودات الطبيعية في هذا العالم وبين غيرها على ضوء طبيعة الحركة . فكل موجود يستمد حركته من ذاته ويتحرك حركة ذاتية تكون حركته حركة طبيعية . أما الموجودات التي تستمد حركتها من غيرها ولا تنبع منها ، فان حركتها ليست حركة طبيعية ، ومن ثم لا يعد موجودا طبيعيا . فالانسان والحيوان والنبات. كلها موجودات طبيعية لأنها تستمد حركتها من ذاتها . لكننا لا نستطيع أن نقول أن الكرمي — على سبيل المثال — موجود طبيعي ، لأنه لم يستمد حركته من ذاته بل من موجود آخر هو الصانع الذي صنعه . لكن هذا لا يمنع

من القول أن مادة الكرسي تميل بطبيعتها الى الارض ومن ثم يكون هذا الميل طبيعياً في الجسم « فالثىء يميل بطبعه لمسا فيه من صفات ذاتية الى مكانه الطبيعي • والميل دائماً يكون نحو جهة يتوخاها الطبع » (١) •

أمر آخر أشار اليه ابن سينا ، كمقدمة رئيسية وكتمهيد لابد من تأكيد القول به قبل حديثه عن العالم وموجوداته وعلاقته بالقوى (أو القوة) المحركة له ، هو أن شيخنا الرئيس يرى أنه توجد أمور عامة لابد من أن يسلم بها الباحث الطبيعي ، لأن البرهنة على مثل هذه المسائل لا تدخل في نطاق الباحث في طبيعيات العالم ولكنها تتعلق بالباحث في العلم الالهي • هذه الأمور التي ينبغي أن يسلم بها الطبيعي ويتسلمها من غيره :

١ — أن كل الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة • والمادة منفعة والصورة فاعلة ، المادة محل للصورة والصورة حالة في المادة •

٢ — كل جسم لابد أن يتميز بأبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق أو على الأقل ينبغي أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة •

٣ — أن الصورة الطبيعية لا تحل بطبيعتها الا في المادة الخاصة بها • فلكل مادة صورة طبيعية خاصة •

٤ — أن لكل جسم طبيعي قوى خاصة سارية فيه ، وهذه القوى هي التي تحدد للجسم مكانه الطبيعي الذي لا ينفك عنه الا بالقسر •

٥ — كل ما في العالم الطبيعي لا يخضع للصدفة أو البخت • فكل مهياً لمسا خلق له • وكل موجود يسير وفق غاية محددة ، لأن الضرورة هي المتحركة في الكل (٢) •

قلنا أن ابن سينا قد وجد في القول بنظرية الفيض ضالته المنشودة

(١) ابن سينا : الاشارات والتقيبهات ج ١ ص ٢٦١ •

(٢) ابن سينا : النجاء ص ٩٨ — ٩٩ •

حيث يستطيع من خلالها أن يقول بحدوث العالم وأن يقول أيضا بقدومه إذا شاء • لأن ابن سينا كان مترددا في هذه الناحية •

وقد اتضح هذا التردد : بين القول بقدوم العالم والقول بحدوثه على لسان حى بن يقظان : فكما أن هناك أدلة شواهد على القول بقدوم العالم توجد أدلة أخرى لا تقل عنها أهمية تشير الى أن العالم حادث • • ولهذا صعب على « حى » أن يجزم بأى الرايين يؤمن • يقول ابن سينا على لسان حى بن يقظان : « فإذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض : استحالة وجود لا نهاية له بمثل المقياس الذى استحاله عنده به وجود جسم لا نهاية له • وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث •

وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض آخر ، وذلك أنه يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم الا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم غير منفك عنه » (١) •

وأصح اذن أن ابن سينا ينظر في العالم ، فيرى أن البعض سبب في البعض الآخر ، هناك علل وهناك معلولات ، أى حوادث ، وسلسلة العلل والمعلولات هذه لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية ، بل لابد من الوقوف عند علة أولى أحدثت الكل دون أن تكون هى في ذاتها حادثة ، حتى نستطيع أن نفسر الحدوث (الآن) • لأن هذا الحدوث يعد رد فعل لمحدث آخر •

أضف الى ذلك أن النظر في هذا العالم يوضح أن الحدوث صفة أساسية من صفاته • فالأجسام ، كما سنرى ، متناهية (أى حادثة) • وهذه الأجسام ليست متناهية فحسب ، بل تعتورها عوارض • وهذا الاعتوار لا يجوز الا على الأجسام الحادثة •

(١) ابن سينا : حى بن يقظان ص ٣٢ .

ثم ان نقلة الجسم من مكان الى آخر تعنى أنه ليس قديما ،
لأن من صفات القديم الثبات وعدم الحركة ... كل هذه الأمور أدركها
حي بن يقظان في نظريته الى العالم وانتهى من خلالها الى القول بحدوثه .

لكن حيا ، من جهة أخرى ، رأى أن ثمة شواهد أخرى ، يمكن أن
يستند اليها المرء في القول بقديم العالم ، منها أن الحدوث يعنى الایجاد
لا في زمان ... لكن الزمان قديم عنده ، ولهذا لا بد من قدم العالم
لأن القدم يعنى تقدم الزمان ، ولا نستطيع تصور الزمان بدون العالم .
وعلى ذلك لا بد من القول بقدمه .

ثم ان من صفات الاله : الارادة والعلم والقدرة ... وكلها قديمة ،
فلا بد ، كما سنرى بالتفصيل ، أن يكون المراد والمعلوم والمتدور ،
قديما ...

على أن ما وقف عنده حي بن يقظان ، ولم يشك فيه لحظة ، هو
أن هذا الوجود محتاج الى علة أخرى خارجة عنه (أو داخله فيه) تعمل
كل ما يطرأ عليه . كذلك لم يشك في أن هذا العالم ممكن (هالك في حد
ذاته) بذاته أى بغير هذه العلة وأنه واجب بها .

بعبارة أخرى سواء قلنا بحدوث العالم أو قدمه ، فنحن مضطرون
الى الاقرار بوجود علة فاعلة لهذا العالم ، ومن خلالها نستطيع أن نفهم
حركته وسكونه ، صيرورته وثباته ، علله ومعلولاته ، وبغيرها لانستطيع
أن نفهم هذا العالم أو أن نفسر وجوده .

وابن سينا ، من خلال حي بن يقظان يختلف في موقفه هذا ويتميز
عن موقف المتكلمين ، بل وأقول عن موقف الدين ذاته لأن علاقة العالم
بالله من واقع النص الدينى تقوم على القول :

(١) وجود ارادة الهية أوجدت العالم في الوقت الذى شاعت أن
توجد فيه . ومن ثم يكون حدوث العالم خاضعا خضوعا
مطلقا للمشيئة الالهية .

(ب) أن موقف الدين من خلق العالم واضح كله الوضوح • اذ أن منطق الوحى فى هذا الصدد هو أن العالم حادث لا عن شيء ودون أن تسبقه مدة أولى أو هيولى أو غير ذلك من آراء يونانية وغير يونانية • فالخلق ، بالمعنى الدينى ، يعنى تأسيس الشيء عن ليس على حد تعبير فيلسوف العرب والاسلام •

هاتان النقطتان كانتا موضع خلاف واختلاف بين ابن سينا من جهة والمتكلمين ورجال الدين من جهة أخرى •

صحيح أن ابن سينا يقول ، على ضوء نظرية الفيض والصدور ، بوجود « الواحد » وبحدوث العالم وصدوره وإشراقه عن هذا الواحد ، لكن معنى الحدوث فى لغته (ابن سينا) يختلف عن معنى الحدوث عندهم وفى لغتهم كما سنرى • فابن سينا يرى أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى كل صفاته ، بحيث نجد أنه « لم يتميز فى القدم الصريح حال الأولى فيها به أنه لا يوجد شيئاً أو بالأشياء لا توجد عنه أصلاً وحال بخلافها » (١) •

وهذا يعنى أن العالم لو كان حادثاً وفق إرادة الله لأدى ذلك إلى أن تتجدد الإرادة ذاتها ، ولو تجددت فسوف تتجدد من أجل دافع ما • أما إذا قيل بعدم وجود دوافع (أو صوارف) فلنا نعجز عن تفسير تجدها •

هذه أسباب ، من جملة أسباب ، أخرى جعلت الشيخ الرئيس يقول بنظرية الفيض والصدور • ذلك أنه لما كان الله باقياً على حاله ، وهو كذلك ، وإذا كانت الأحوال كلها واحدة بالنسبة لله ، وهى كذلك ، وكما كان الله لا يفعل أو يتأثر ولا يغير من سنته شيئاً فإنه سبحانه يفعل على نهج واحد ، وأن فعله سبحانه قديم قدمه • فإذا كان الفعل يدل على الكمال ، وبما أن الله كامل من الأزل ، وجب لذلك أن يكون

(١) ابن سينا : الإشارات ص ٥٣٨ •

فاعلا من الأزل • بعبارة أخرى ان القول بقدّم العالم أمر ضروري للاقرار بالقول أن الله قديم بأفعاله وصفاته •

معنى هذا أن الله قد أوجد العالم بذاته • ان الارادة قديمة وثابتة ، والعلم الالهي ثابت وقديم ، وعليه انبثق هذا العالم من الأزل عن طريق العلم والقدرة والارادة الالهية • وصدور العالم وفيضه وانبثاقه عن الله مثله في ذلك مثل شعاع الشمس وفيضه عنها • فكما لا نستطيع أن نتصور الشمس ساطعة دون نورها وشعاعها فكذلك لا نستطيع أن نتصور الله انجواد الا وهو في حالة فيض دائم • وكما أنه لا وجود للشعاع والنور بدون الشمس ، فان العالم بالمثل لا يمكن أن يوجد أو نتصور وجوده بدون الله « فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان ، فانه لم يبدع في زمان سابق ، ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع في الخلق» (١)

واضح اذن أن ابن سينا يقول ان الله يتقدم العالم لكنه لا يقصد بتقدم الله العالم أو تأخر العالم عن الله تقدما وتأخرا زمنيا ولكنه تقدم وتأخر بالمرتبة والشرف والعلية فصيب • فكما أن الأب (كآب) يتقدم الابن بالشرف والمرتبة والابن تال له ، كذلك الشأن بالنسبة لله والعالم • فكما لا نستطيع أن نتصور الابوة الا من خلال الأب والابن كذلك لا نستطيع أن نتصور الله الا ومعه العالم • فهذه الكثرة المتعددة والمتباينة لا وجود لها الا بالله • ولو ارتفع الله الواحد لارتفع العالم ، ومن ثم ترقف هذه الكثرة •

لقد كانت نقطة انطلاق ابن سينا في هذا هي أن العالم باعتباره معلولا لا بد له من الملة • وهذه الملة علة تامة ، أي أنها مستوفية شروط اليجاد ولهذا فليس ثمة ما يمنع من تواجد المعلول ووجوده عنها •

معنى هذا أن وجود العالم عن الله وجود ضرورى ، ولا نستطيع أن نتصور ، للحظة واحدة ، وجود الله بمفرده . لأننا أن تصورناه ، سبحانه كذلك ، لكنا من جملة « المعطلة » هؤلاء الذين يسلبون عن الله أخص خصائصه . ومن هنا قرر ابن سينا فى اشاراته أنه « إذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال فى كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً » (١)

ويتنبى أن ننتبه الى أمر هام هو أن ابن سينا كثيراً ما يستخدم كلمة الأحداث والايجاد وغيرها من كلمات قد يفهم منها أنه يقول بالخلق من العدم . . . فهذا أمر بعيد كل البعد عن تفكير ابن سينا ، لأن هذه العبارات والكلمات قد أخذت معنى جديداً فى مبناءه الفلسفى . فهو يرى أن الایجاد لا يعنى البتة الایجاد من العدم أو المحدث المطلق ، بل أنه يرى أن الایجاد هو ادامة وجود الشيء والفساد هو عدم ادامة هذا الوجود ، أو ان شئت قطع العلاقة بين الأول الواحد وبين ما عداه ومن عداه . ذلك أن « المفعول الذى نقول ان موجوداً يوجد له لا يخلو اما أن يوصف بأنه موجود له ومفيد لوجوده فى حال العدم أو فى حال الوجود أم فى الحالتين جميعاً . ومعلوم أنه ليس موجوداً له فى حال العدم ، فبطل أن يكون موجوداً له فى الحالتين جميعاً ، فبقى أن يكون موجوداً له إذ هو موجود » (٢)

فالمحدث والایجاد بلغة ابن سينا يتضمنان وجود شيء عن شيء الى ما لانهاية أقصد الى ما لا بداية فى الزمان . ولهذا كان الاشراق والفيض الالهى أزليين . فلا توجد لحظة من الزمان المناقض الا وكان الله فيها مفيضاً بعلمه ووجوده على العالم . بعبارة أخرى ان العالم ملازم لله ملازمة الظل للشخص وملازمة حركة الخاتم لحركة الاصبع . يقول المرحوم دة أحمد فؤاد الاقوانى « يذهب ابن سينا الى

(١) الاشارات ص ٥٢٣ .

(٢) النجاء ص ٢١٣ .

القول بالابداع ، ويرفض القول بالايجاد والصنع ، والفعل والاجداث والتكوين والابداع هو « أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط . فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث » . وبذلك حل الشيخ ، بضرية واحدة ، قضية الخلق من مادة وفي زمان وبمتوسط آلة . فالتكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادى ، والاحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى . أما الابداع فإن يكون الشيء لا من مادة ولا من زمان سابق . ذلك لأن الله قديم أزلى . واحتيال ابن سينا فى شرح معنى الابداع على هذا النحو يجعل العالم قديما . قدم العلة الأولى . والزمان قبل وبعد . وقد يتقدم الشيء على شيء آخر بالزمان . والمثال الذى يضره ابن سينا فى ذلك هو « حركت يدى فتحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، وإن كانا معا فى الزمان ، فهذه بعيدة بالذات » (١)

لقد كان القول بنظرية الفيض والصدور أمرا ضروريا قال به ابن سينا بعد أن رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم . ولم يكن بوسع ابن سينا أن ينكر ، بصراحة ووضوح ، فكرة الخلق بالمعنى الدينى ، كما أنه لم يكن بوسعها أن يصرح ، فى الوقت نفسه ، بالقول بقدم العالم . لهذا لجأ الى القول بالاشراق والتجلى والفيض الالهى كعبارات أقل ما يقال بشأنها أنها تلقى قبولا واستحسانا ممن يسمعون ويقرأها . فمن منا ينكر أن الله مشرق على العالم بنوره وأن هذا الوجود كله من فضله وكرمه !! نظرية الفيض اذن لجأ اليها ابن سينا لكى يدلى بأرائه فى العالم وصلة هذا الأخير بالله دون أن يعترض طريقه أحد من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وما أكثرهم فى عصره .

(١) د . احمد مؤاد الاهوائى : ابن سينا، ص ٧٧ به ٧٨ .

صنور العالم عن الله (١) :

حاول أصحاب نظرية الفيض والصدور أن يفسروا من خلال نظريتهم هذه ، صدور الكثرة عن الواحد ، لأن أصحاب هذه النظرية جعلوا شعارهم الرئيسى فى هذا المصدد « الواحد (الحق بطبيعة الحال) لا يصدر عنه الا واحد • بمعنى أنه لا يصح أن نقول ان الكثرة الحادثة فى عالمنا هذا صادرة أو فائضة عن الله ، ذلك لأنهم يذهبون الى :

(١) أن الله بسيط ، والبسيط لا يصدر عنه الا بسيط مثله • وبما أن الله فى زعمهم عقل خالص ، خال من كل ما هو مادى ، فلا ينبغى أن يصدر عنه الا واحد مثله • بعبارة أخرى ان الابن ينبغى أن يكون مشابها للاب ، وأقول مشابها لا مماثلا له كما سنرى •

(ب) ثم ان أصحاب نظرية الفيض والصدور ، وعلى رأسهم شيخهم الرئيس ابن سينا ، اعتقدوا — خاطئين — أنه لو سلمنا بصدور الكثرة عن الواحد ، لأدى ذلك — فى زعمهم — الى كثرة وتعدد فى الذات الالهية • بحيث لو صدر عنها اثنان أو أكثر ، لوجدنا أسئلة متعددة فحواها : لماذا صدر هذا عن الذات الالهية من هذه الجهة ولم يصدر ذاك ؟ لأن الكثرة مختلفة واختلافها لا يرجع اليها فى ذاتها ، بل يرجع آنذاك الى كثرة فى الجهات التى صدرت عنها ، والاختلاف فى الجهات يقتضى الكثرة • يقول الشيخ الرئيس « أن واجب الوجود واحد من جميع جهاته ، فلا يجوز أن يصدر عنه الا واحد • ولو لزم عنه شيان متباينان بالذات والحقيقة لزوما معا فافما يلزم ان من جهتين مختلفتين فى ذاته • ولو كانت

(١) راجع كتابنا : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٦ مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ والاشارات والتنبيهات — ق ٣ ص ٢٢٩ وما بعدها ط ٢ — دار المعارف نشرة سليمان دنيا وكذلك كارادى نو: ابن سينا ص ٢٣٣ ترجمة عادل زعير •

الجهتان لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا
من ذاته فتكون ذاته منقسمة بالمعنى ، وقد منعناه وبيننا
فساده • فثبتين أن أول الموجودات من الأول واحد بالعدد» (١)

لهذين السبعين الرئيسيين نادى ابن سينا ، ومن جرى مجراه ،
بالقول بنظرية الفيض ، وبصدور الواحد عن الواحد • وفي هذا الصدد
يرى أن العقل الأول كان أول موجود صدر عن الله ، وهو مشابه لله
في وحدانيته ، لكنه ليس مماثلاً له • صحيح أنه واحد ، كما أن الله
واحد • لكن واحدية العقل الأول لا ترقى إلى درجة واحدية الله • فشرف
الوجود هنا في حق الله أعظم وأعلى رتبة وكفاءة ودرجة ، لأن الله
سبحانه ليس مديناً في وجوده لشيء ، ولولاه سبحانه لما غاض شيء •
انه علة — مطلقة واجبة بذاتها كائنة من الأول ، تستمد وجودها من ذاتها ،
لم تكن ثم كانت لأنها كائنة أزلاً وأبداً ، الفناء في حقها محال • تقوم
بذاتها ولا تستمد قيواميتها من شيء آخر • انها خالدة وكل ما عداها
فان •• منها كان كل شيء واليها يرد كل شيء ، معنى هذا أن العقل
الأول مدين بوجوده وعلمه للواحد الأحد • ولهذا فان هذا العقل الأول
ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله) •

ولما كان الامكان صفة رئيسية تفصل العقل الأول عن الباري
سبحانه فان امكانية الكثرة تبدأ منه • وهنا يقول ابن سينا بصدور
ثلاثة موجودات عن هذا العقل الأول حيث تبدأ أيضاً فيما بعد الكثرة •
فالكثرة أتت من الامكان لامن الوجوب • فمن تأمل العقل الأول لله حدث
عنه عقل ، ومن حيث أنه يعلم ذاته وانه واجب الوجود بالاول تفيض عنه
النفوس ، ومن حيث أنه ممكن بنفسه يفيض عنه الجرم السماوى •

والعقل الثانى له نفس وعقل وجرم •• وهكذا حتى نصل الى العقل
العاشر الذى ليس له القدرة على الابداع الموجودة في العقول السابقة

(١) الشهرستانى : الملل والنحل — ق ٢ ص ١٩٧ — ١٩٨ تخريج محمد
بن فتح الله بدران ط ٢ مكتبة الانجلو — القاهرة ••

عليه ، أو على حد تعبير هنرى كوربان « ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكي يولد بدوره عقلاً واحداً ونفساً واحدة . وانطلاقاً منه يتفجر الفيض — اذا صح التعبير — فى كثرة الانفس البشرية ، وفى حين تصدر المادة عن البعد الظلى ، تلك المادة التى تؤلف فلك ما دون القمر ، هذا العقل العاشر هو العقل المفعال (١) » .

ونحن نعلم أن هذا العقل العاشر يتوسط العالمين : المعقول والمحسوس (٢) . وهو يلعب دوراً رئيسياً بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادى ووجودنا الذهنى . بعبارة أخرى أن العناصر الاربعة الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس ، حاصلة عن العقل المفعال ، كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل المفعال (٣) .

وينبغى أن ننبه وننتبه الى أمر هام هو أن ابن سينا لا يقول بوجود علة حقيقية بين الموجودات بعضها وبعضها الآخر ، لانه انتهى (فى النمط العاشر من الاشارات بوجه خاص ، ولعل ذلك يمثل تطوراً روحياً عنده) الى القول بأن الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم . وليس هناك فعل وانفعال بين الاشياء الا ويرد فى النهاية الى الواحد المطلق . فعلى سبيل المثال يرى ابن سينا أن العقل الثالث يعد علة للعقل الرابع ، وهذا علة للخامس وهكذا . هنا نجد أن استخدام كلمة « علة » يعد استعداماً مجازياً ، بحيث اذا شئنا أن نعبر هنا بدقة لقلنا : أن الواحد علة العقل الرابع ، مثلاً ، من خلال (أو بواسطة) العقل الثالث . وهذا العقل الرابع ليس معلولاً بالحقيقة الا لليلة المطلقة وهكذا . ان ترتيب الاشياء ما هو الا مجرد توالى فحسب . فليس

(١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٦١ .

(٢) راجع فى هذا الصدد كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها ق ٣ وخاصة ما يتعلق منه بأهمية العقل المفعال ودوره فى المعرفة الناشر : سعيد رافت — القاهرة .

(٣) راجع د . ابراهيم مذكور : نظرية الاتصال من كتابه المختار : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه وكذلك القسم الثالث من كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا .

شيء من الاشياء علة في ايجاد شيء بعد الواحد المطلق » والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى» •

هذه هي نظرية الفيض والصدور عند ابن سينا ، وهي نظرية حاول ابن سينا من خلالها أن يفسر صدور الكثرة عن الواحد سواء كانت هذه الكثرة معقولة أم محسوسة ، لامادية أو مادية ، وفي كائنا الحالتين فإن هذه الكثرة تتضمن العالمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر • ولنبدأ حديثنا الآن عن كل واحد من هذين العالمين بشيء من الايجاز الواضح •

عالم ما فوق القمر :

الموجودات عند ابن سينا تنقسم الى قسمين من حيث الفساد أو عدم الفساد ، من حيث الوجود والعدم ، من حيث الثبات والتغير • وعلى ضوء ذلك كان تقسيمه العالم الى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت فلك القمر •

أما عن عالم ما فوق القمر فيرى أنه يشمل الاجرام السماوية التي تتضمن كرة الكواكب الثابتة ، يليها زحل ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة المريخ ثم كرة الشمس ثم كرة الزهرة ثم كرة عطارد ، ثم كرة القمر •

وهذه الافلاك أو الاجرام السماوية لا تتحرك الا حركة دائرية فحسب من جهة أن هذه الحركة هي أكمل الحركات ، فضلا عن أنها حركة سرمدية • ويرى ابن سينا أن هذه الاجرام الفلكية خالدة لا تكون ولا تفسد ، لأنها — كما كان يعتقد — مكونة من مادة مختلفة عن المواد التي نعدها هي مؤلفة من مادة الاثير • ولقد كان هذا الرأي سائدا طوال العصور السابقة على ابن سينا واللاحقة له مباشرة • ونظرا لان هذه الاجرام السماوية تتألف من مادة مختلفة عن العناصر الاربع التي نعرفها فانها لا كيفية لها • هذا فضلا عن أنها ليست خفيفة أو ثقيلة بوجه من الوجود •

وكان من رأى ابن سينا أن هذه الاجرام السماوية كائنات حيه •
ولهذا فقد اعتقد أن لكل منها نفسا خاصة به^(١) • ويرى ابن سينا أن
الاجرام الفلكية ، وان كانت متشابهة في المادة المكونة لها ، وهى الاثير ،
الا أنها تتمايز بالصورة • فصورة كل جرم تختلف عن صورة الجرم
الفلكى الآخر • وسوف نرى أن ما يميز الموجود ويحدده ويشخصه
عند ابن سينا هو الصورة لا المادة • فالصورة — لا المادة — هى
مبدأ التحديد والتميز • وعنده أن فعل هذه الكواكب فى عالمنا الارضى يكون
بواسطة الصورة لا المادة • ولهذا فافعال هذه الكواكب متباينة
لتباين صورها •

وقد أشرنا الى أن الاثير الذى يتألف من هذه الاجرام الفلكية ،
فى عرف ابن سينا ، مادة بسيطة • ولهذا كانت حركته بسيطة مثله
وأبسط الحركات ، كما نعلم ، هى الحركة الدائرية • فالحركة الدائرية
أكمل الحركات ، حيث أنك لا تستطيع ان تميز جزءا فيها عن جزء آخر •
كذلك لا نستطيع أن نحدد من خلال الحركة الدائرية بداية الحركة أو
نهايتها • فكل نقطة عليها يمكن أن تكون بداية للحركة ويمكن أن تكون نهاية
لها •

ونستطيع أن نحدد خصائص الاجرام الفلكية ، كما ذكرها ابن
سينا ، فيما يلى :

- ١ — ان جرم الفلك بسيط ، اذلو كان مركبا لصح عليه الفساد •
- ٢ — ان جرم الفلك يقبل الحركة من جهة أنه متجانس الاجزاء ،
ولذلك فان وقوع الحركة على جزء فيه جائز على سائر الاجزاء •
- ٣ — ان الحركة الخاصة بالاجرام الفلكية هى الحركة الدائرية •
- ٤ — الإبلاك ، كما اعتقد ابن سينا ، كائنات حيه لها نفوس واهذا
فان حركتها حركة ذاتية طبيعية •

٥ — ثم أن الافلاك لا تقبل الكون والفساد •

٦ — ولما كانت الافلاك غير متكونة ، أى غير حادثة ، فانها لا تقبل النمو والنقصان •

٧ — وأخيرا فإن ابن سينا يرى أن الاجرام الفلكية لا كيفية لها^(١) •

عالم ما تحت فلك القمر :

يرى ابن سينا أن العقل الفعال الذى يتوسط العالم المعقول والعالم المحسوس ليست له القدرة على ايجاد عقل تال له • ولهذا فانه آخر عقل فى سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود • وعن هذا العقل المعاصر حدثت العناصر الاربعة : الماء والهواء والنار ثم التراب • وهذه العناصر الاربعة تدخل فى تكوين كل جسم من أجسام عالمنا الارضى هذا بدرجات أو بنسب متباينة •

ويرى ابن سينا أن هذه العناصر واحدة بالمادة مختلفة بالصورة وهو يرى أن كل عنصر من هذه العناصر يتحول الى غيره • فليس ما يمنع من أن تتحول النار الى هواء والهواء الى ماء • • • • الخ • أن الحار منها يصير بارداً ، والبارد يصير حاراً • • • • والماء يصير بخاراً ، والبخار يصير ماءً ، والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولها ودخان ، والدخان اذا وافق فى صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الارضية^(٢) •

وعن هذه العناصر الاربعة الداخلة فى جرم كل الموجودات تتألف أجناس الموجودات التى هى : المعادن والنباتات والحيوانات • وهذه الاجناس اختلفت فيما بينها لاختلاف أمزجتها الداخلة فى تركيبها •

ويرتبها ابن سينا ترتيباً يبدأ من البسيط الى المركب ، فيجسد ان المعادن بسيطة فى تركيبها عن النباتات ، ثم نجد أن الحيوانات

(١) راجع : الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٦ •

(٢) حى بن يقطين ص ٢٤ •

أعتقد في مركبيها من النباتات... فبينما نجد أن المعدن له صورة فحسب، نجد أن النبات له صورة ونفس، أما الحيوانات فلها، إلى جانب الصورة والنفس، الإرادة والحس والحركة.

الجسم عند ابن سينا :

وما دما بصدد الحديث عن عالم ما تحت فلك القمر، فلا بد لنا من تحديد موقف ابن سينا من فكرة الجزء أو ان شئت الأجزاء التي يتألف منها الجسم. في البداية يرى ابن سينا أن الجسم لا بد أن تكون له مساحة. ولا بد لكل جسم أن يكون له طول وعرض وعمق. ثم أن لكل جسم من الأجسام طبيعته الخاصة، أي كيفيته التي بها يفعل ومن خلالها يفعل. كذلك فإن لكل جسم خواصه الأساسية الجوهرية، وله أيضا صفاته الثانوية العارضة (١).

وتأتي أهمية رأى ابن سينا في مسألة الجوهر الفرد أو الجزء هنا لصلتها الوثيقة بمفهوم الألوهية. لأن فكرة الجزء هنا ترتبط بالقدرة الإلهية من جهة وبالعناية الإلهية من جهة أخرى، لأن الجسم مركب من مجموعة أجزاء مجتمعه. وهذه الأجزاء قد تنفك أو هي تنفك بالفعل ومن ثم يفسد الجسم. واجتماع هذه الجواهر في الجسم يمكن أن يرد إلى الخلق الإلهي المستمر والحافظ لها بقدرته كما ذهب المتكلمون. واقتراق الأجزاء وتعلق الجسم يمكن أن يرد إلى الإرادة الإلهية... وهكذا نجد أن مشكلة الجسم وعدد الأجزاء المؤلفة له تمس عقيدة المفكر أو الفيلسوف.

يربط ابن سينا هنا بين الجسم والزمان والحركة، كما فعل أرسطو من قبله. ويخرج من ذلك بالقول: أن الجسم يتألف من مجموعة محددة من الأجزاء، وأن عدد أجزاء الجسم متناهية محصورة. فهو

(١) راجع تعريف ابن سينا للجسم من كتابه الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٢٨ وكذلك رسالته في الحدود من كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات... الخ.

يرى أن الزمان يتكون من لحظات هي الماضي والحاضر والمستقبل ومن المستحيل أن تنقسم لحظات الزمان والا لم يكن الحاضر حاضرا والماضي ماضيا • وقس على ذلك الحركة • ولما كان الجسم موجودا في زمان محدود ، وحركته حركة محدودة ، وجب القول بأنه يتألف من مجموعة محددة من الاجزاء أو الجواهر المفردة على حد تعبير علماء الكلام •

ثم ان ابن سينا يرى أنه لا كثرة الا والواحد موجود فيها بالفعل • فالكثرة بالفعل تدل على الواحد بالفعل ، اذ أن الكثرة تعنى ضم عدة آحاد • وهذه الآحاد موجودة بالفعل ولا يصح عليها التجزئ ، لانها لو كانت متجزئة لما صحت أن تكون آحادا • فالواحد موجود وعن طريقه تكون الكثرة •

أضف الى ذلك أن هذه الكثرة التي توجد أمامنا اذا أخذنا منها أجزاء متناهية امكنا أن نركب منها جسما ، واذا أضفنا اليه أجزاء أخرى زاد في الحجم ، وهذا يدل على صحة وجود الاجزاء المتناهية ، لان اللاتناهي لاكم له •

الجسم اذن عند ابن سينا يتألف من أجزاء متناهية بالفعل • لكن ابن سينا لم يقف عند ذلك ، بل نادى — تحت تأثير أرسطو — بضرورة التمييز بين اللاتناهي بالقوة والتناهي بالفعل • فهو يرى أن الجسم متناه بالفعل لا متناه بالقوة • به مجموعة أجزاء متناهية بالفعل لكنها لا تنتهي بالقوة » اذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة ، وجب أن يكون أحد وجوه القسمة — لاسيما الوهمية — لا يقف الى غير نهاية (١) وعلى حد تعبير الرازي « ليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان ويجوز أن يكون في الامكان أحوال بالانهاية » (٢) •

(١) الاشارات ص ١٤٣ وكتاب الفجاءه ص ١٠٢ •

(٢) فخر الدين الرازي : شرح عيون الحكمة ص ١٣٥ ، ب (مخطوط)

ابن سينا اذن ينتهى الى القول بأننا نستطيع أن نقسم الجزء بالوهم
فحسب الى مجموعة أجزاء لا متناهية ، لكن هذا الجسم اللامتناهى بالقوة
متناه بالفعل • وهنا نجد أن ابن سينا يوافق المتكلمين ، لان العناينة
الالهية والقدرة الالهية لا تستطعا أن تحيطا علما وقدرة باللامتناهى ، لان
اللامتناهى غير منحصور •

ثم ان الاقرار بتناهى الجسم يتفق مع كون الاجسام حادثة • فنحن
تعلم أن المتكلمين اعتمدوا على تنهى الجسم كدليل استدلوا به على حدوث
العالم • وكان موقفهم فى هذا :

العالم كل ما سوى الله •

هذا العالم مؤلف من مجموعة أجسام •

كل جسم له طول وعرض وعمق •

وهذه الاجسام جواهر •

وهذه الجواهر لا تخلو من الاعراض •

والاعراض حادثة •

وبما لا يخلو من الحوادث حادث •

وبما أن الاجسام لا تخلو من الاعراض ، فهى من ثم حادثة
وبحدوثها نستدل على محدث أحدثها دون أن يكون محدثا والا لتسلسل
غليظ الامر •

الالهية عند ابن سينا

اثبات واجب الوجود :

يذهب ابن سينا ، كما ذهب من قبله الفارابى ، الى أننا نستطيع
أن نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين :

النظر في هذا العالم والارتقاء منه الى ما فوقه أو ما قبله ، أو غرض الطرف عن هذا العالم المنظور ، والنظر في فكرة الذات الالهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم . وكأننا هنا أمام الدليل الانطولوجي في صورة مبسطة . معنى هذا أننا قد نلاحظ ، كما ذكر الفارابي ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق ، وقد نعرض عنه ، فننظر في عالم الحق لنستدل على عالم الخلق (جدل صاعد وجدل هابط) .

أما عن النظر في هذا العالم ، فقد كانت نظرة ابن سينا مبيّنة لنظرة الكندي . فبينما اعتمد الكندي ، كما رأينا ، على فكرة الحدوث والتغير لكي يستدل منها على المحدث والمؤسس للأشياء ، نجد أن ابن سينا نظر الى العالم وقسمه تقسيما عقليا (منطقيا) خالصا ، حيث قسم الموجودات الى :

- (ا) ممكنة الوجود بذاتها .
- (ب) واجبة الوجود بغيرها .
- (ج) واجب الوجود بذاته .

وهذا التقسيم رغم ما يبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة الا أننا نرى أنه تقسيم عقلي في المقام الاول . فقد قال الشيخ في شفاؤه « الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل في الوجود ، وهذا الشيء هو في حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده » (١) .

كذلك ذكر ابن سينا في تعليقاته قوله « ... » ونحن نعرف في الاول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب فانما تقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون

واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفاً لنوع وجود آخر ، ونعترف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه الا وهو أنه واجب الوجود»^(١) .

بعبارة أخرى : نظر ابن سينا الى العالم واضعاً في حسبانته ثلاثة أحكام عقلية للموجود لا يمكن له أن يند عنها : الامكان ، والوجوب بالغير والوجوب بالذات . وعلى ضوء هذه الأحكام العقلية قسم العالم المحسوس الى ممكن وواجب بغيره ، ثم صعد منه الى الاقرار بوجود واجب الوجود بذاته .

أما عن تعريفه لواجب الوجود ، فقد ذهب الى أنه « هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ... أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشيء آخر ، أى شيء كان لازم محال من فرض عدمه . أما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود»^(٢) . وفى التعليقات زاد الممكن تعريفاً بقوله « كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود . والممكن الوجود هو أن يكون جائزاً أن يكون وأن لا يكون . فأما وجوده بعدالعدم فهو ضرورى . فإنه ليس بجائز وجوده الا بعد العدم»^(٣) .

من هذه النصوص نجد أن ابن سينا يؤكد على ما يلى :

- ١ — لا نستطيع أن نتصور عدم واجب الوجود بذاته ، لانا لو تصورنا عدمه ترتب على ذلك فساد كل شيء وصار وجود كل شيء مجالاً .
- ٢ — ينبغى أن نفرق بين الواجب بذاته والواجب عن طريق الغير .

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٣٥ .

(٢) ابن سينا : الهيات النجاه ص ٣٦٦ نشرة محي الدين صبرى الكردى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

(٣) ابن سينا : التعليقات ص ٣٦ .

وهنا نجد أنه في نهاية الامر ليس ثمة الا واجب واحد بذاته • وفي مقابل ذلك تتعدد الموجودات الواجبة بغيرها • فنستطيع أن نقول : أن كل الموجودات المشاهدة الآن (ما عدا الله) واجبة بغيرها •

٣ — على أن هذه الموجودات ، كانت قبل خروجها الى حيز الوجود ممكنة • أى ليس ثمة ما يمنع من خروجها الى حيز الوجود ، كما أنه ليس ثمة ما يوجب وجودها (اللهم الا اذا تعلقت بها الارادة الالهية) • لهذا فان الممكن ، بحسب تعريفه ، قد يوجد وقد لا يوجد ولا يترتب على وجوده أو عدم وجوده محال •

٤ — على أن هذا الممكن من المحال أن يفرج الى حيز الوجود بذاته ، والا لما صح أن نطلق عليه في البداية صفة الامكانية أو نطلق عليه ، بعد تحققه ، صفة الموجوب عن طريق الغير • ولهذا كل موجود الآن ، رغم أنه أضحي واجبا بغيره الا أن امكانية فساد قائمه : وهذا فالامكان كلمة يتبغى أن يفهم منها امكانية تحقق الوجود وامكانية فساد الشيء وعدمه • « كل ما كان ممكن الوجود بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة • ولا يصح وجوده بذاته • وما دام ممكن الوجود بغيره لا يكون موجودا ويكون ممكن الوجود بغيره • فاذا زال امكان وجوده بغيره صار موجودا • الا أن امكان وجوده بذاته لا يزول عنه البتة ، لان ذلك له بذاته ، وامكان وجوده بغيره هو بعله • ولا يكون له من ذاته • ، فيصح أن يزول هذا الامكان عنه اذ ليس له ذلك من ذاته » (١) •

٥ — وعند ابن سينا نجد أن كل الموجودات الملائسة للمادة هالكة لا محالة • أى أن الفساد يجري في دماها ان جاز التعبير • فكل شيء هالك الا وجه واجب الوجود بذاته •

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا الى أن هذه الموجودات الممكنة والتي أضحت واجبة لم تخرج ذاتها الى حيز الوجود ، بل أخرجها كائن آخر • وهذا الكائن اذا كان واجب الوجود بذاته ، كان هو الله أما اذا كان

واجبا بغيره ، فلا بد من أن نتجاوزَه حتى نصل في النهاية الى واجب بذاته لا يدين بوجوده وأنه الى موجود آخر سواء • يقول ابن سينا في الهيات النجاة : « لا شك أن هنا وجودا • وكل وجود فاما واجه راما ممكن • فان كان واجتا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب • وان كان ممكننا فاننا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب الوجود » (١) •

ان ابن سينا يرى أنه من المحال أن يوجد في زمان واحد لممكن واحد عل ممكنة بالذات الى ما لا نهاية • اذ لو سلمنا بذلك لما تحقق الممكن • أما والممكن قد تحقق ، فهذا دليل على تنامي العلل المحدثه له • وهذه العلل ينبغي أن يكون بعضها علّة لبعضها الآخر ، لانه من المستحيل أن يكون الشيء علّة لغيره ومعلولا لغيره في وقت واحد ومن نفس الجهة • لهذا فان سلسلة جملة الكائنات الواجبة بغيرها لا بد أن ترد في النهاية الى واجب واحد بذاته هو الله • هذا هو الطريق الاول عند ابن سينا لاثبات واجب الوجود •

أما عن الطريق الثاني وهو ما يمكن ان نسميه الطريق الوجودى الذى يعتمد على ادراك المرء لله من خلال فكرة الله نفسها فقد ذهب ابن سينا في بيانه هذا الدليل الى القول : « تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرامته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه • لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود • والى مثل هذا اشير في الكتاب الكريم : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » (١) •

(١) الهيات النجاه ص ٢٨٣ وراجع ايضا ص ٢٨٦ ، ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

(٢) الاشارات ق ٣ ص ٥٤ — ٥٥ ط ٢ دار المعارف نشرة سليمان دنيا • وراجع ايضا دى بوز : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٧١ — ١٧٥ و د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ص ٤٤٦ — دارالمعرفة الجامعية — الاسكندرية سنة ١٩٨٠ م •

هذا هو الطريق الثانى الذى قال به ابن سينا كدليل قاطع ومؤكّد
عنده على وجود الله • وهو يفضل هذا الطريق عن الطريق الآخر • فقد
يضل المرء ويحار فى بدياء العالم المحسوس ، فيعتقد — خاطئاً — أنه كل
شئ • أو أنه علة ذاته ولا توجد له علة خارجة عنه — الى آخر ذلك
مما ينجم عن ثبوتة الخيال ومتابعة الوهم • وهذا ما نبه اليه ابن سينا
فى بداية حديثه عن الالهيات • فقد حذرنا فى النمط الرابع من الاشارات
بقوله « اعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس
وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال • وأن ما لا يتخصّص
بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ
له من الوجود • وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم
منه بطلان قول هؤلاء ، لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه
المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل
بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان » (١) فنحن ندرك حقيقة الانسان
بالعقل ولا ندركها بالحس •

يريد ابن سينا ، من خلال هذا النص السابق وغيره من نصوص
مشابهة أن يقول ان ادراك الله أمر قائم : حيث يستطيع المرء أن يدركه
من خلال الحس ويستطيع أيضا أن يدركه من خلال العقل ، أو أن شئت
الحدس الصوفى • وهذا يتفق مع طبيعة الوجود الذى ينقسم بدوره
الى وجود مادى وآخر لا مادى • والخطأ ، كل الخطأ ، أن يعتمد المرء
على وسيلة واحدة من وسائل الإدراك ، ولتكن الحواس ، لأن المرء ،
حينئذ ، لن يقول بغير الوجود المادى المحسوس •

صفات واجب الوجود :

يشعر ابن سينا فى بيان وحدة الله وبيان صفاته فى الفصل السادس
من الجزء الاول من الهيات الشفاء فيقول « ان الواجب الوجود بذاته
لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة • وان الواجب الوجود بذاته

(١) الاشارات ق ٣ ص ٧ نشره سليمان دنيا .

واجب الوجود من جميع جهاته ، وان الواجب الوجود لا يمكن أن يكون وجوده مكافئاً لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساوياً للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان ، وان الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجوده عن كثرة البتة ، وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه ، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكرر ولا مشارك في وجوده الذي يفحصه» (١) .

وفي موضع آخر من الهيات الشفاء (الجزء الثاني) وبالتحديد في الفصل الرابع يقول « نعني بقولنا أنه وحداني الذات لا يتكرر أنه كذلك في ذاته ، ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة ، فتلك لوازم للذات معلومة للذات توجد بعد وجود الذات وليست مقدمة للذات ولا أجزاء لها » (٢) .

ان الله عند ابن سينا واحد ووحد ، لا يوجد مثله شيء ولن يوجد من يماثله وما يماثله . وعنده أن الاول أو واجب الوجود بذاته أو الاول بالاضافة (والكل بمعنى واحد) لا ماهية له ، ولا يجب أن يشارك الاشيء في صفة الوجود ، لانه حينذاك سيكون تابعا « للوجود » وهذا حط من شأن واجب الوجود الذي لا علة له . فكل ذي ماهية معلول . ولهذا فان كل ما عدا واجب الوجود له ماهية ، وتلك الماهيات في حد ذاتها ممكنة الوجود ، بحيث أن الوجود يعرض لها من الخارج « فالأول لا ماهية له ، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجسرد الوجود بشرط سلب المعدم وسائر الاوصاف عنه » (٣) .

(١) الهيات الشفاء ص ٣٧ نشرة الاب قناتى وسعيد زايد — وزارة الثقافة سنة ١٩٦٠م وراجع الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ١٩١—١٩٤

(٢) الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٤٤ تحقيق : محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ومراجعة د . ابراهيم منكور — وزارة الثقافة والارشاد القومي — القاهرة سنة ١٩٦٠م .

(٣) للمرجع السابق ص ٣٤٧ .

ومنى قول ابن سينا « إنه مجرد الوجود بشرط سلب العدم عنه » معناه أن كل الصفات التى توصف بها الموجودات لا ينبغى أن نصف الله بها وصفا حقيقيا • ولكن ليس معنى هذا أن نصف الله بصفات المعدم، من حيث أننا طرحنا عنه سبحانه كل صفات الموجودات • فواجب الوجود بسيط فى ذاته ، فردانى فى وحدته ووجوده — بعكس وجود الأشياء — ليس مركبا • ومن هنا فإن وجوب وجوده يعنى عدمه • لأن الوجود ليس زيادة تركيب تضاف الى واجب الوجود ، بل انه مجرد وجود من أجل وجود الأشياء الأخرى التى تفيض عن واجب الوجود •

لكن لا يجب أن يفهم من هذا أنه موجود من أجل وجود الأشياء الأخرى التى تفيض عن واجب الوجود • فالعكس صحيح تماما • ذلك أن الأشياء موجودة لأن الله — الذى منه تستمد وجودها — موجود بعبارة أخرى ان عليه الأشياء ترجع لأنها كانت ممكنة الوجود فأضحت واجبة بوجوب الله إياها •

ولما كان الأول ، أو واجب الوجود ، كما أوضح ابن سينا ، لا ماهية له ، فإنه من ثم لا جنس له حيث لا تجد أشياء تشاركه فى صفاته فإلله لا يدخل تحت جنس ما ، كما أنه أيضا لا فصل له • وما دام لا جنس ولا فصل له ، فليس له من ثم حد ولا برهان •

وواجب الوجود واحد لا يتبعض ولا يتجزأ • • • وذلك لأنه واجب الوجود لا ماهية له تفارقه غير وجوب الوجود • فلا يمكن أن يكون حقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود •

يقول ابن سينا « ان الاول لا جنس له ولا كيفية له • ولا ماهية له ولا كمية له ولا أين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له ، تعالى وجل ، وأنه لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة وأنه ، إذا حققته ، فإنما يتوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه ، وبايجاب الإضافات كلها اليه • فان كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه • وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا

من الاشياء بعد ... وواجب الوجود تام لأنه ليس بشيء من وجوده
وكمالات وجوده قاصرا عنه • ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن
وجوده يوجد لغيره كما يخرج في غيره ... بل واجب الوجود فوق التمام،
لأنه ليس انما له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضا فهو فاضل
عن وجوده وله وفائض عنه» (١) •

والله عند الشيخ الرئيس ليس مادة ولا في مادة، وليس فيه
من القوة (المادة أو المهيولى) شيء، لأن المادة دليل على النقص
والشر والحدودية • ومحال أن يتصف الله بذلك • فهو سبحانه بريء
عن المادة والعلائق •

وعلى ضوء ذلك فإن الله عقل خالص، عقل محض، ومن شأن
هذا العقل (الله) أن يعقل ذاته، ويعقل ذاته عن طريق ذاته لا عن
طريق شيء آخر سواء : فالجزء العاقل هو موضوع التعقل الذي هو
العقل بعينه • إذ توجد هوية تامة بين هذه الاطراف الثلاثة التي تعد، في
الحقيقة، طرفا واحدا « فالله عاقل باعتبار أن له ماهية مجردة لشيء هو
عاقل • وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء هو معقول • وهذا الشيء
هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي للشيء وهو ذاته، ومعقول
بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته» (٢) •

وواجب الوجود عند ابن سينا خير محض :

أولا : لأنه موجود بصفة دائمة والوجود خير من العدم •

ثانيا : أن وجود الله وجود نابغ من ذاته بذاته لذاته ومن ثم
فارق الممكن الذي يستمد وجوده من غيره •

ثالثا : هو خير محض لأنه موجد العالم، إذ الوجود خير من العدم
وهو بلا شك يدل على الكمال •

(١) الهيات الشفاء ص ٣٤٨ •

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٧ • ر

رابعا : ثم ان ذات واجب الوجود لا تقبل العدم ، أما ما يقبل العدم ويجوز عليه العدم فلا يكون بريئا عن الشر والنقص .
وعلى ذلك فالخير المحض ليس الا واجب الوجود الذى وجوده من ذاته ، والذى لا يجوز عليه العدم أو يقبله بحال .

والله عند ابن سينا متصف بالارادة ، التى وحد ابن سينا بينها وبين الحياة والعلم وغيرها من صفات ... لكى ينتهى الى القول بأن الارادة لا تغاير القدرة وغيرها من صفات الهية . هذه الارادة — كما يقول ابن سينا — على الصورة التى حققناها ، التى لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود ، لا تكون غير نفس الفيض ، وهو الجود « فقد كنا (ابن سينا) حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جودا ، واذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود أنه ان وموجود . ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود ، مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مفايرة » (١) .

وقد لخص ابن سينا موقفه من الصفات الالهية وعلاقتها بالذات فى النص التالى : الصفات الالهية « اللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل لأول ، ولم يتحاشى أنه جوهر ، لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع . واذا قال له : واحد ، لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوبا عنه الشريك . واذا قال عقل وعقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار اضافة ما . واذا قال له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل . واذا قال له : قادر ، لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكره . واذا قال له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو المدرك للفعال . واذا قال

(١) الهيئات الشفاء ج ٢ ص ٣٦٧ .

له : مريد ، لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقلية — أى سلب
المادة عنه — مبدأ لنظام للخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً
من اضافة وسلب . وإذا قال له : جواد ، عناء من حيث هذه الاضافة
مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته . وإذا
قال له : خير ، لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرراً عن مخالطة ما بالقوة
والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء
يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه (١) .

هذا النص ، كما ذكرنا يتضمن خلاصة رأى ابن سينا في مشكلة
الصفات الالهية :

١ — فواجب الوجود من صفاته أنه وجود وموجود .

٢ — ان الصفات الالهية كلها واحدة لا اختلاف بينها ولا فرق .
فالله مريد وعالم وقادر وارادته علمه وعلمه قدرته

٣ — واجب الوجود لا تحد له ولا ماهية .

٤ — واجب الوجود كله فعل محض (عقل خالص) وكله خير
محض ، فليس فيه من المادة شيء .

تعمل الله للعالم (العلم الالهي) :

مشكلة العلم الالهي من المسائل التي كانت موضوع اختلاف بين
المتكلمين من جهة ، وبين بعض الفلاسفة من جهة أخرى . وتكمن مشكلة
العلم الالهي في أن الكمال من صفات الله ، ولهذا ينبغي أن يكون علمه
كاملاً راسخاً . لكن ثبات العلم الالهي يتعارض مع الاحداث التي تحدث
في عالمنا هذا ، وهي متغيرة متقلبة ، فكيف يحيط الاله بها علماً ؟

بمعنى أن العلم الالهي ، لكي يكون علما يقينيا ، ينبغي أن يعبر تعبيرا حقيقيا عن حالة الموجود ، ولما كان الموجود يتغير من حال الى حال ، وجب أن يكون العلم تابعا للمعلوم . ويرتبط بذلك التساؤل الخاص بـ « هل يجوز أن ينقل الاله » ؟ هل يجوز أن يتأثر وأن يتغير من حال الى حال . هل يصح أن يكون العلم الالهي مكتسبا . ان حدوث العلم الالهي معناه تقبل الاله (ومن ثم انفعاله) للحادث وتأثره به ... وهذا يؤدي في نهاية الامر الى أن يكون الاله محلا للحوادث . وتأتى أهمية العلم الالهي لارتباطه الوثيق بمشكلة القضاء والقدر : هل يعلم الله سلوك الانسان وأفعاله بعلم أزلي ومن ثم يكون الانسان مسيرا ، أم يعلم أفعاله بعد حدوثها ، ومن ثم يكون الانسان رب أفعاله ؟

لقد كان على ابن سينا أن يحل هذه المشكلة ، مشكلة ثبات العلم الالهي وأزليته وكيف يمكنه سبحانه أن يحيط علما بالموجودات الجزئية . هنا نجد أن لابن سينا ، ومن قبله الفارابي ، موقفا واضحا ومتميزا .

فالشيخ الرئيس يرى — على ضوء نظريته في الفيض والصدور أنه من خلال تأمل الله لذاته وتعقله لها يعقل الأشياء أيضا ، بمعنى أن تعقل الاله للأشياء أمر عارض يعرض له سبحانه من خلال تعقله لذاته . لأن الله لا يتأمل ذاته من أجل تعقل الأشياء بل انه سبحانه يعقل بطبيعته ذاته ويدركها . ألم نقل انه العاقل والمعقول والمتعقل . فمن تأمله ذاته وجدت الأشياء وأضحت واجبة ومدركة به سبحانه : « فمن تعقله لذاته يعقل مبادئ الكل أعنى يعقل الكليات لا الجزئيات » (١) ومن حيث أن الجزئيات تندرج تحت الكليات ، فان الله يدرك الجزء من خلال ادراكه للكل .

ويبدو أن ابن سينا قد وجد — ببساطة لا برهان عليها وأكد أقول بسذاجة — بين ادراك الكلي وبين ادراك الجزئي . فمن المعلوم أن الكلي ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، أما الجزئي فانه متغير متبدل . لكن هذا الكلي حاصل عن الجزئي . بعبارة أخرى من خلال الجزء نستطيع

أن نصل الى الكل . وهذا معناه أن خواص الكلى نتيجة لخواص الأجزاء المكونة لهذا الكلى . وهنا يقول ابن سينا ان الله يدرك 'الحوادث الجزئية من خلال ادراكه للكل الذى تندرج فيه هذه الحوادث الجزئية.

يقول ابن سينا « علم الأول هو من ذاته ، وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها . فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها . فهو بعلم الأشياء التى لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ويعرف أوقاتها وأزمنتها وإذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما مستأنفا ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلى معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذى يحدث فيه على الوجه الكلى . فانه يعرف أشخاص كل شئ على الوجه الكلى ... ولا يجوز أن يدخل علمه الماضى والحاضر والمستقبل من الزمان كقولك : كان وسيكون وهو كائن من حيث هو كذلك . فانه اذا علم كان أو يكون ، كان علمه بالاضافة الى زمان مشار اليه ، والاشارة لا تصح الا بالص » (١) .

معنى هذا كله أن ابن سينا يرى أن العلم الالهى ثابت وأن الله بادراكه للكل ثابت أيضا ، لكنه فى حد ذاته متغير . وهو ان أدرك الجزئى فانه يدركه من خلال ثباته الأزلئ !! فليس ثمة عند الله ماض وحاضر ومستقبل .

بعبارة أخرى ان العلم الالهى علم عال على الزمان . وهو لهذا ثابت خالد . يقول ابن سينا « انه لا يجوز أن يكون الله تارة يعقل عقلا زمانيا منها (الأشياء) أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » (٢) .

(١) التعليقات ص ٦٦ — ٦٧ ، ٩٧ أيضا . وراجع ايضا الهيات الشفاء ح ٢ ص ٣٥٩ .

(٢) راجع الهيات الشفاء ص ٣٦٥ ود . عاطف العراقى دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٨ وما بعدها — دار المعارف سنة ١٩٧٢ م .

يريد ابن سينا أن يقول : ان العلم الالهي علم أزلي ، ومن صفات هذا العلم الازلي الابدی أنه يغطي العالم كله • فالعالم عند الله حاضر أزلا وحوادثه كلها حاضرة في العلم الالهي • وليس لدى الله تقدم و تأخر و علة ومعلول • فالأشياء عند الله ليست لها عليّة حقيقية وليس هناك لديه سبحانه قدم أو حدوث • • فهذه كلها خاصة بنا فنحن ننظر الى الأشياء من خلال القبل والمبعد ، ونقول هذا علة ذلك ومعلول لآخر • • • وكأن هذه العلة سبب في وجوده بينما العلم الحق هو الله • • ولهذا فان الله عند ابن سينا يعلم بعلم واحد الحوادث كلها : يعلم حالها قبل وجودها ويعلم حالها أثناء وجودها ويعلمها بعد زوالها • ولا يعنى ذلك أن علم الله مستفاد من الأشياء لأنه هو صانعها وأخبر الموجودات بأحوالها وما يمكن أن يطرأ عليها من تغير •

غير أن رأى ابن سينا هذا لا يمكن أن يحظى بثقة العقول واجترامه • وعندي أنه لم يحل المشكلة ، لكنه سعى الى تجنبها وعدم مواجهتها • ونوضح رأينا بالقول : ان ادراك الكل شيء وادراك الجزء شيء آخر فليس ثمة تلازم البتة بين ادراك الكلي وبين ادراك الجزئى • فقد أدرك الجزئى دون أن يخطر ببالي الكلي • وقد أدرك الكلي ويغيب عنى تصور الجزئى • وهذا فحواه أن ادراكى لواحد منهما لا يعنى البتة ادراكى للآخر •

أصف الى ذلك أن ثمة صفات ذاتية للأشياء والموجودات وصفات أخرى موضوعية ، وأقصد بذلك أن ثمة صفات تخص كل موجود من موجودات النوع على حدة ، وأخرى يشترك فيها الموجود مع أفراد النوع • فكيف يذهب ابن سينا الى القول بأن ادراك الكلي يعنى ادراك الجزئى بينما نحن فى معرفة المفرد أو الجزئى انما نريد أن نقف على صفاته الذاتية فى المقام الأول •

والى جانب ذلك فان مسألة العلم الالهي ترتبط بالثواب والعقاب والخير والشر وكلها خاصة بفعل الفرد كل على حدة ، فكيف يحاسب الله الانسان اذا لم يكن على علم بسلوكه الفردى !! ان الجزئيات

متعددة وكثيرة ، فإذا كنا ندرك الجزئى فى صورة الكلى ، فما هو الفرق
أذن بين الاثنين !! ***

لهذا نجد أن قلم ابن سينا قد خانته أحيانا حيث صرح فى بعض
كتاباتة بفقدان العناية الالهية ، والتي تعنى عدم ادراك الله للجزئيات •
يقول ابن سينا ، ولعل قوله جاء تحت تأثيره بالفلسفة اليونانية وخاصة
أرسطو ، « *** ان العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما عمله من العناية
لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهمها شئ ويدعوها داع ويعرض عليها
اثر » (١) • ونجده فى موضع آخر من كتاب الشفاء يقول « *** فما
أقبح أن يقال من الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها ، لأن
ذلك أخس بها » (٢) • فهذا اعتراف صريح من ابن سينا بهدم العناية
الالهية للعالم وعدم وقوفه سبحانه على أحداثه الجزئية •

مشكلة الانسان

النفس والجسم :

يرى ابن سينا أن الانسان يتكون من جوهرين متميزين : جوهر
مادى وجوهر روحى • جوهر يمكن أن يشار اليه وآخر لا يمكن أن
يشار اليه •

ومع أن الانسان يتكون من هذين الجوهرين المتميزين الا أن ثمة
صلة وثيقة بين الواحد منهما والآخر ، بحيث نستطيع أن نقول ان كل
واحد من الجوهرين يفعل وينفعل فى عين الوقت عن طريق الجوهر
الآخر • فالجسم يؤثر فى النفس ويتأثر بها ، وكذلك الحال فيما يتعلق
بالنفس •

(١) النجاه ص ٢٨٤

(٢) الاشارات ص ٥٠٢

ويأتى رأى ابن سينا فى الصلة بين النفس والجسم امتدادا لرأيه فى الصلة بين المادة والصورة . فالجسم هو المادة والنفس هى الصورة . ونحن نعلم أن رأى ابن سينا فى هذا الشأن هو أنه لا توجد صورة بلا مادة ، كما أنه لا توجد مادة أيضا بلا صورة . فالمادة لا بد أن تكون مصورة ، والصورة لا بد أن تكون محسوسة . وهذا الرأى السينيوى يعد بجوره امتدادا لرأى المعلم الأول أرسطو . لأن أرسطو قال ان الصورة والمادة من الاشياء المتضايفة بحيث اذا وجدت الواحدة منهما وجدت الأخرى بالضرورة . وعند أرسطو لا نستطيع أن نتصور مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة .

على أن أرسطو لم يكن مسيطرا على ابن سينا هنا سيطرة كاملة، فهناك قطب آخر من أقطاب الفلسفة اليونانية : أفلاطون ، حيث كان له أيضا تأثير قوى على فلاسفة الاسلام جميعا . فننفوذ أفلاطون فى العالم الاسلامى لا يقل عن نفوذ أرسطو^(١) . اذلك فان ابن سينا وان كان قد أفاد من أرسطو فى حديثه عن الصلة بين النفس والبدن فى عالمنا هذا ، أقصد العالم المحسوس ، الا أنه أيضا قد أفاد من أفلاطون فى حديثه عن خلود النفس وبقائها بعد البدن ، كما سنرى . ولذلك قلنا « ان ابن سينا كان أرسطيا فيما يتعلق بوجود النفس فى عالمنا هذا ، أفلاطونيا فى قوله ببقائها وفناء البدن^(٢) » .

أما عن وجود النفس قبل وجود البدن ، فان كل كتابات ابن سينا، اللام الا قصيدته العينية ، تشير الى أنه لا وجود للنفس قبل وجود

(١) راجع تعريف النفس لابن سينا من طبيعيات النجاه ص ٢٥٨ وكذلك لحوال النفس لابن سينا ف ٢ فى تعريف القوى النفسانية على سبيل الاختصار ص ٥٧ وما بعدها نشرة د . أحمد الاهوانى — دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٧١ هـ سنة ١٩٥٢ م . وكذلك كارادى فو فى كتابه ابن سينا ص ٢٠٣ وما بعدها و د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٢٩ وما بعدها — النهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦ م القاهرة .

(٢) د . فيصل عون : نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ١٣٨ .

البدن • وهذا أمر يتفق مع منطق الدين الاسلامى ، لأن وجود النفس قبل البدن قد يفهم منه أنها قديمة غير مخلوقة • ثم ان القول بوجودها أيضا قبل البدن قد يفهم منه الاشارة الى فكرة التناسخ ، وهى الفكرة التى رفضها الدين الاسلامى وآمن بذلك ابن سينا •

على ضوء ذلك نقول اذا استثنينا موقف ابن سينا فى القسيمة المعينية المنسوبة اليه ، والتى جاء فى أولها أن النفس قد هبطت الى البدن من المحل الأرفع ... نجد أن كل مؤلفات ابن سينا تؤكد أن النفس موجودة بوجود البدن الحامل لها • ولعل ابن سينا كتب قصيدته هذه فى فترة كان فيها معجبا بالرأى الافلاطونى والذى قد تغلّى عنه ، فيما يبدو ، فى مؤلفاته الأخرى : سواء فى ذلك الاعمال الكبرى أو الرسائل الصغرى •

ولا نود أن نستطرد فى بيان الصلة بين النفس والبدن ، ويكفى أن نشير هنا وبايجاز شديد الى أن النفس تنقسم الى نامية وحساسة وناطقة • أما النفس النامية والحساسة فتوجد للإنسان بحسبانه حيوانا فحسب ، أما الناطقة فتخص الانسان •

بعبارة أخرى : النفس النامية والحساسة تتعلقان بالبدن ، أما الناطقة فتفصل الانسان عن الحيوان • والصلة بين هذه القوى الثلاث وثيقة • فالخوف والجوع والالم قد يمنع المرء عن التفكير • ثم ان افعالات النفس النامية والحساسة لا قيمة لها الا من خلال العقل • ومن جهة أخرى فان العقل مدين بتصوير العالم المحسوس لديه الى البدن (الحواس) • قوى النفس اذن يشغل بعضها البعض الآخر عند ابن سينا ، ومن ثم يفعل بعضها فى بعضها الآخر • يقول الشيخ « ... ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل بعضها عن بعض ، فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره ، لما كان بعضها يمنع بعضا عن فعله بوجه من الوجوه ، ولا ينصرف عنه ، لأن فعل قوة من القوى اذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى ، لا يمنع القوة الأخرى عن فعلها اذا لم

تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركاً ، ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركاً ، كيف ونحن نرى الاحساس يثير الشهوة ...»^(١)

ثم انه لا يغيب عن بالنا أن البدن يؤثر في النفس ، كما هو واضح ، من خلال :

١ — انتزاع العقل الكلي من خلال الجزئي الذي لا يدرك الا بالحس ، بينما الكلي لا يدرك الا بالعقل . فالحواس هي جواسيس العقل .

٢ — كل المقدمات التجريبية التي يستند اليها العقل في استخلاص نتائجها وتكوين أحكامه انما ترد الى البدن في نهاية الامر .

٣ — ومن جهة أخرى فان العقل يقود الجسم . ويوجه نشاطه ويحول طاقاته ، ويدفعه الى القيام ببعض الاعمال التي يعجز البدن بمفرده عن القيام بها . . ونستطيع أن نقول من هذه الناحية أن العقل هو السلطة التشريعية . والبدن هو السلطة التنفيذية ، ولا قيمة لاحدهما من دون الاخرى .

يقول ابن سينا في طبيعيات النجاة « ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء : منها أن الحس يورد عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة :

أحدها : انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها .

والثاني : ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب ...

(١) ابن سينا : النفس م ٥ ف ٧ ص ٢٥٣ نشرة فضل رحمن — تورنتو سنة ١٩٥٩ وراجع كتابنا نظرية المعرفة ص ٢٩٨ وما بعدها ، وكذلك دي بور في كتاب تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٧٦ .

والثالث : تحصيل المقدمات التجريبية ...

والرابع : الاخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر ... (١)

جوهرية النفس عند ابن سينا :

بعد أن انتهى ابن سينا من حديثه عن الصلة بين الجسم وبين النفس ، يبدأ حديثه عن جوهرية النفس لكي يمهد بذلك لحديثه عن خلودها . لأنه لو وقف عند الحديث عن صلتها الوثيقة بالبدن وفعلها وأنفعالها عنه فحسب ، لفهم من ذلك أنه لا يقول بخلودها وأنها تقنى بغناء الجسم الحامل لها ، ومن ثم لا يختلف ، حينئذ ، في شيء عن الموقف الأرسطي . لكننا قد أشرنا الى أن ابن سينا ، في الواقع ، كان فيلسوفا كبيرا ومن شيم الكبار عدم متابعة هذا أو ذاك متابعة عمياء . لهذا فإن ابن سينا كان له موقفه النقدي من أفلاطون ومن أرسطو بوجه خاص من جهة ، وكان له موقفه النقدي من الآراء الفلسفية السائدة في عصره بوجه عام ، من جهة أخرى . وهنا ، في حديثه عن جوهرية النفس نجدده يتابع — بوعى — الموقف الافلاطوني . لأن الموقف الافلاطوني هنا أقرب الى الروح الدينية كلية الى الموقف الارسطي . لأن أرسطو لا يقول بخلود النفس ويقائها بعد البدن ، بينما نجد أفلاطون يؤكد هذا الخلود الذي أقره الدين من بعده .

يورد شيخنا الكبير عدة أدلة على جوهرية النفس وتميزها عن البدن في عدة مواضع من كتبه (٢) وسوف نحاول هنا ايراد أهم هذه البراهين :

(١) طبيعيات النجاه ص ٢٩٧ — ١٩٩ وراجع احوال النفس ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) راجع مثلا النجاه ص ٢٨٥ من نشرة الكردي ، وكذلك : مبحث من الفتوى النسائية ص ١٧٢ وما بعدها ونشرة د . الاهواني ، وكذلك : رسالة في النعي الناطقة وأحوالها من الكتاب السابق ص ١٨٣ . وراجع د . محمود تاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ٧٦ وما بعدها —

١ — أول هذه البراهين هو أننا نشاهد أجساما تحس وتتحرك ، بل نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتولد . . . وليس ذلك لجسميتها . فبقى أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها . والشئ الذى تصدر عنه هذه الأفعال ، وبالجمله كل ما يكون مبدأ الصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فانا نسمة نفسا (١) .

٢ — وفي مقدمة هذه البراهين نجسد ما يمكن أن نسمة برهان الاستمرار . بمعنى أن الانسان ينتقل من مرحلة الى أخرى ، وتتغير أحواله ويزداد وزنه أحيانا وينقص أحيانا أخرى ، ومع هذا يوجد في داخله ما يشعره بأنه هو هو طوال هذا التغير الذى طرأ عليه . ونظرا لبساطة أسلوب ابن سينا في هذا الصدد ، سوف نكتفى بذكر كلامه بنصه . يقول الشيخ الرئيس « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذى كان موجودا جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ا وبدنك وأجزائه ليس ثابتا مستمرا ، بل هو أبدا في التحلل والانتقاص . ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه . فان البدن حار رطب ، والحر اذا أثر في الرطب تحلل جوهره حتى فنى بكنيته ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم بنفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شئ من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في مثل هذه المدة بل جميع عمرك . فذا لك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » (٢) .

٣ — كذلك يرى ابن سينا أن الانسان قد يغفل عن ما حوله ، بل قد يغفل عن وجود أعضائه ، لكنه لا يغفل عن ذاته أبدا . وقد سمى هذا

= الانطوط ٤ ٦٩-١٠ ، وكذلك د . محمد على ابو ريان في كتابه : تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ص ٤٢٠ وما بعدها — دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ م .

(١) ابن سينا : النفس ص ٥ .

(٢) ابن سينا : في معرفة أحوال النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٣-١٨٤

هذا البرهان « برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء » يقول ابن سينا في الاشارات « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تغفل للنسيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ، ولا تلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها » (١) .

٤ — يرى ابن سينا أن القوة العقلية هي التي تستخلص الكلى من الجزئى أى أنها تجرد المقولات من المحسوسات . ومن خصائص هذه المقولات أنها عالية على الزمان وعلى المكان والوضع والكم وغيرها . وهذه المقولات كذلك لا باعتبار ما عنه أخذت ، بل بالقياس الى القوة المجردة والمستخلصة لها من الاجزاء .

٥ — الصورة الكلية المعقولة لا تحل في شيء مادى محسوس ، لأن كل مادى محسوس يمكن أن يقسم وأن يشار اليه . فلو أن الصورة الكلية حلت في شيء مادى ، لوجب انقسامها بانقسام الحامل لها . لكن الصورة المعقولة من الحال أن تنقسم أو أن تتجزأ ، ولهذا فإنها لا تحل في شيء مادى ، بل في شيء آخر متميز عن المادة (٢) .

٦ — اننا ندرك المحسوسات بأدوات الحس ، ونلاحظ أنه من خلال الخبرة والتجربة العملية والمجهود البدنى يبدأ البدن في الكلال والتعب ثم الفساد ، بينما على العكس من ذلك نجد أن الخبرة والتجربة تقوى من العقل . يقول ابن سينا « ان القوى للداركة بانطباع الصور في

(١) الاشارات ق ١ ص ٣٤٣ — ٣٤٥ ط ٢ نشرة سليمان دنيا .

(٢) المرجع السابق ص ١١٤ .

الآلات يعرض لها من ادامة العمل أن تكل لأجل أن الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذى هو جوهرها وطبيعتها • والأمور القوية الشاقة الادراك توهنها وربما أفسدتها ••• كالضوء للبصر والردع الشديد للسمع»^(١)

ونجد هذا المعنى فى الاشارات حيث قال « تأمل أيضا أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرار الأفاعيل ، لاسيما القوية ، وخصوصا اذا أتبعت فعلا فعلا على الفور ، وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالأرائحة الضعيفة أثر القوية • وأفعال القوة الماقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف»^(٢) وقد سمى هذا البرهان ببرهان عدم التوازى بين النفس والجسم •

٧ — ويرتبط بالبرهان السابق مباشرة أن قوى البدن ، بعد نشوئه واكتماله ، تبدأ فى الضعف والانحلال فى الوقت الذى نجد فيه العقل يقوى وينهض • فلو أن العقل كان ماديا أو ممتزجا بالمادة ، لكان ينبغي أن يطرأ عليه ما يطرأ على البدن • وليس هذا صحيحا • ويرى ابن سينا أنه ابتداء من سن الأربعين يبدأ البدن فى الضعف والانحلال ، بينما يبدأ العقل نشاطه الخلاق ابتداء من سن الأربعين •

٨ — ثم ان ابن سينا يرى أن الادراك لا يخص الجسم من حيث هو جسم ، لأنه ثمة أجساما لا حصر لها لا تدرك شيئا • فإذا وجدت أجسام تدرك دون الأجسام الأخرى ، وجب أن يرد هذا الادراك الى قوة أخرى (النفس) ليست هى بالتاكيد الجسم • يقول الشيخ الرئيس « وكذلك يدرك بغير جسميته وبعد مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء ضد • فكيف يلمس به»^(٣) •

(١) طبيعيات النجاه ص ٩٤ •

(٢) الاشارات ق ٣ ص ٢٤٩ — ٢٥٠ •

(٣) الاشارات — ق ٢ ص ٣٥٢ •

٩ — كذلك يبرهن ابن سينا على وجود جوهر النفس من حيث أنها القوة الجامعة التي تجمع أجزاء البدن وتضمها كلها بعضها الى البعض الآخر وتحفظ وجودها . يقول ابن سينا « ولأن المزاج واقع فيه (البدن) بين أصداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف ، وعلّة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟ » (وهذه اشارة الى وجود النفس قبل البدن) وهذا الالتئام كلما يلحق الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك . فأصل القوى المحركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ثم فى بدنك » (١) .

١٠ — ثم ان ما يميز العقل عن البدن هو أنه يعقل ذاته ويعقل أنه يعقل على حد تعبير ابن سينا ، بينما نجد أن الحس لا يدرك ذاته ولا يدرك أنه يدرك . معنى هذا أنه لا يوجد بين العقل ونفسه — ان جاز التعبير — آلة من خلالها يدرك ذاته بينما نجد أن الحس يعتمد فى المقام الأول على وسائل وآلات مادية (٢) .

١١ — ثم ان الانسان يغضب أحياناً ويجوع ويشتهي ويمشى ويقول أنا فعلت كذا وكذا . وهنا نجد أن الأنا شيء مغاير لمسائر الأنشطة الأخرى ، بحيث نجد أنه الرباط الذى يجمع فى النهاية بينها ، أو هو الخيط الكامن خلف تعدد هذه الأنشطة . يقول ابن سينا « ان الانسان يقول أدركت الشيء الفلانى ببصرى فاشتيتته أو غضبت منه . وكذا يقول : أخذت بيدي ومشيت برجلي وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى وتفكرت فى كذا . . . فنحن نعلم أن فى الانسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الادراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم بالضرورة أنه ليس شيء

(١) الاشارات ق ٢ ص ٣٥٢ — ٣٥٣ .

(٢) راجع طبيعيات النجاة ص ٢٨٥ — ٢٩٧ والمثل والنطق ص ٢٣٢

من أجزاء هذا البدن مجعما لهذه الادراكات والأفعال • • غاخذ الإنسان الذى يشير الى نفسه بـ « أنا » مغاير لجملة أجزاء البدن • فهو شئ وراء البدن • ثم نقول ان هذا الشئ الذى انه هوية الإنسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا منحلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن • فلم يكن باقيا من أول عمره الى آخره • فهو اذن جوهر فرد روحانى ، بل هو نور فائض على هذا القلب المحسوس بسبب استعدادده وهو المزاج الانسانى • والى هذا المعنى أشير فى الكتاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه روحي » فالنفسوية هى جعل البدن بالمزاج الانسى مستعدا لأن تتعلق به النفس الناطقة وقوله « من روحي » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهر روحانيا غير جسم ولا جسمانى (١)

خلود النفس :

أشرنا من قبل الى أن ابن سينا لا يقول بأسبقية وجود النفس على للبدن ، بل ان رأييه فى هذا هو أن النفس جادثة بحدوث البدن • أى أنها مخلوقة • ولابن سينا فى هذا عدة براهين ذكرها فى غير موضع من كتبه (٢) • وحدوث النفس أمر جارى فيه ابن سينا ، من هذه الجهة ، أرسطو ، طارحا الموقف الافلاطونى جانبا ، لأن أفلاطون يقول بأزلية النفس ، وهو الموقف الذى رفضه ابن سينا • لكن الشيخ الرئيس ، مع أنه قال بحدوث النفس الا أنه لم يقل بفنائها بعد البدن • بل انه يرى من منطلق عقلى (ولعله نقلى أيضا) أن النفس الانسانية خالدة أبدية • وترتبط براهين خلود النفس عند ابن سينا ارتباطا وثيقا بالبراهين الخاصة بجوهريتها •

(١) فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٤—١٨٥ • وراجع الاشارات القسم الثانى ص ٣٥٦ وما بعدها •

(٢) راجع طبيعيات النجاء ص ٣٠٠ تحت عنوانه : فى اثبات حدوث النفس •.

فاذا كانت المعقولات الحالة في النفس عالية على الزمان والمكان ،
أى غير كائنة أو فاسدة ، وجب أن تكون النفس الحالة فيها هذه المعقولات
أيضا غير كائنة أو فاسدة . يقول كارادى فو « أن خلود النفس نتيجة
مباشرة لروحانيتها ، وبما أن النفس العاقلة غير مرتسمة في البدن ، وبما
أنها جوهر روحانى مستقل ليس بالبدن سوى آلة له ، فان زوال هذه
الآلة لا يصيب هذا الجوهر . وبما أن النفس عند اتصالها بالعقل
الفعال تدرك بذاتها من غير احتياج الى أعضاء ، فان زوال هذه الأعضاء
لا يمكن أن يضرها وهذه النتائج واضحة » (١) .

ثم ان ما يميز النفس عند الفلاسفة عامة هو أنها بسيطة ،
والبسيط في عرفهم لا يفسد أو ينحل . ولهذا نجد البدن نظرا لأنه مركب
يفسد ، أما النفس فلأنها بسيطة وجب أن تكون خالدة » بما أن النفس
جوهر بسيط فانها لا تستطيع أن تجمع في نفسها فعل الوجود وقوة
الفساد . وذلك لما يرى ابن سينا من تضاد هذين الشرطين وعدم
امكان التوفيق بينهما ببساطة الجوهر . ولا يمكن وجود قوة الفساد في
غير الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة التى تبقى في المركبة » (٢) .

كذلك نجد أن ابن سينا يلجأ الى البرهان الخلقى كوسيلة لاثبات
خلود النفس ، حيث يرى أن القول بخلودها أمر ضرورى لكى تنال
النفس ما تستحقه : ان خيرا فخير وان شرا فشر . وهو هنا يسبق
بقرون البرهان الخلقى عند كنت على خلود النفس (وسوف نتضح هذه
النقطة في خلال حديثنا عن المعاد) .

ثم ان ابن سينا يرى أن النفس مصدر الحياة ، وأن امكانية
الفساد منعدمة لديها . فليس بها شيء ما بالقوة من هذه الجهة . وعلى
ذلك فانها خالدة . يقول ابن سينا « ... ومحال أن يكون من جهة

(١) كارادى فو : ابن سينا ص ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ .

واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهويّه للفساد ليس لعله أن يبقى ، فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ٠٠» (١)

مشكلة المعاد :

مسألة المعاد من المسائل الرئيسية في كل دين فعليةا تتوقف التعاليم الدينية كلها . ولهذا نجد أن المؤمنين أيا كان ايمانهم يقرون بالمعاد ، هذا أمر لا شك فيه .

ولما كان الاسلام أحد الأديان السماوية المنزلة ، فقد جاء بالآيات الكثيرة الدالة على المعاد من هذه الآيات :

« قل من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحيىا الذى أنشأها أول مره هو بكل خلق عليم » ٠٠ « فاذا هم من الأجداث الى ربهم ينسلون » و « فسيقولون من يعيدنا ، قل الذى فطركم أول مرة » ، « أيعصب الانسان أن لن نجم عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه » و « وقالوا لجلودهم لما شهدتم علينا ، قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء ٠٠ » و « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » و « يوم تشقق الأرض عنهم سரா ذلك حشر علينا يسير » ، « أفلا يعلم اذا بعث ما فى القبور » و « هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ٠٠ » و « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » كل هذه آيات تؤكد المعاد من المناحية الدينية ،

الدين أذن يثبت المعاد ، لكن ليس كل ما يأتى به الدين يجد صدق وقبولا من العقل البشرى . وهنا فى مسألتنا هذه نجد آراء متعددة : فمن الناس من ينكر الإعادة انكارا تاما ، ومن هؤلاء من يقول بالتناسخ . وفريق ثان يقول بإعادة النفس دون البدن . والبعض الآخر يقول بإعادة الروح والبدن معا ، وهكذا آراء متعددة ومتضاربة ، وكل فريق يزعم أنه على حق ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

(١) طبيعيات النجاء ص ٢٠٦ وراجع أيضا ص ٣٠٢ — ٣٠٥ وكذلك رسالة معرفة النفس الناطقة والحوالها ص ١٨٦ .

من النافين للاعادة جملة وتفصيلا الطبيعيون من العرب • قالوا ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر • وقالوا كذلك « أرحام تدفع وأرض تبلع » ، وأنكروا أن يكون شمة حياة أخرى غير هذه الحياة • وعلى ذلك أنكروا وجود الجنّة والنار والحشر والثواب والعقاب ، وبالجملة أنكروا كل ما يترتب على الاعادة • وهؤلاء الطبيعيون لأنهم آمنوا فقط أن الطبيعة هي المبدأ وهي النهاية، هي الظاهر والباطن، هي الأول والآخر •

أما من رضى الاسلام ديننا من العرب وغيرهم ، فقد آمنوا بالاعادة لأنهم يؤمنون بالثواب والعقاب ، وأن الله سيحاسب مخلوقاته على ما ارتكبوه من أفعال • ومعلوم أن الثواب والعقاب لا يجوزان الا بالاعادة •

وإذا كان أصحاب الديانة يؤمنون بالمعاد جملة الا أنهم قد اختلفوا فيما بينهم في حقيقة المعاد ذاته • فهناك جمهور من المسلمين على أن الاعادة تعنى عودة البدن فحسب الى ما كان عليه • أما الروح أو النفس فهي ليست متميزة عن البدن بل جزء منه • ذلك أنهم قرروا أن الروح تسرى في البدن سريان النار في الفحم ، أو الماء في الورد ، اذ الاعادة هنا مادية فقط •

أما فلاسفة الاسلام ، فقد ذهبوا الى رأى مخالف لجمهور المسلمين • فقد قرروا أن الاعادة روحية فقط وليست مادية • وهذا راجع الى أنهم ميزوا بين النفس والبدن أو بين الروح والجسم ، على أساس أن الروح هي الجوهر والبدن هو العرض اللاحق له • ونحن نعلم أن الأعراض تقول أما الجوهر فلا • اذن المعاد هنا ليس الا عودة الجوهر الروحي • أما البدن أو ان شئت مجموعة الأعراض ، فلن تعاد لأنها تحللت وفسدت ، ولا يمكن اعادة ما قد تحلل وفسد •

وبين القائلين بالمعاد الجسماني فقط والقائلين بالمعاد الروحاني فقط نجد فريقا ثالثا يقول باعادة الروح والبدن معا ، وهو قول كثير من المحققين كالغزالي ومعمّر وكثير من الصوفية شأنهم ذهبوا الى أن

حقيقة الانسان تكمن في نفسه الناطقة وبسببها كلف ... والبدن يجرى من هذه النفس مجرى الآلة • وهذه النفس ستبقى بعد فناء البدن • فإذا أراد الله حشر الخلق خلق لكل واحدة من النفوس بدنا صالحا تتعلق به وتتصرف فيه وبه كما كان الحال في الحياة الدنيوية • ومهما يكن من أمر ، فانا نستطيع حصر الآراء الخاصة بالمعاد غيما يلي :

١ — رأى يقول بالمعاد الجسماني فقط •

٢ — رأى يقول بالمعاد الروحي فقط •

٣ — رأى يقول بالمعاد الروحي والبدني •

٤ — رأى ينفي المعاد : الروحي والبدني •

٥ — وهناك فريق توقف في هذه المسألة (جالينوس) •

في وسط هذا البحر اللجج العميق خاض ابن سينا فيه وأدلى برأيه في المعاد •

يذكر ابن سينا في بداية الفصل السابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء أن المعاد « منه هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروبه ... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس ، اللتان للأنفس ، وان كانت الأوهام تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من الحال ... »

ونفس هذا الرأي ذكره ابن سينا في رسالته أحوال النفس حيث قال « ... يجب أن نعلم أن المعاد منه ... » (١)

ففي هذا النص يذكر ابن سينا نوعين من المعاد ، أو بعبارة أدق أنواعا ثلاثة : المعاد البدني ، والمعاد الروحي ، والمعاد البدني والروحي معا •

(١) أحوال النفس ص ١٢٧ وراجع الهيات النجاة ص ٤٧٧ .

أما بالنسبة للمعاد البدنى الخاص بالجسد ، فيذكر ابن سينا أن الشريعة قد ذكرته وأن كل مسلم ، من حيث هو كذلك ، عليه أن يؤمن بما جاءت به الشريعة .

أما العقل البشرى فليس بوسعه بعد أن يؤسس الأدلة التى تثبت هذا المعاد . أى أنه يقول : ان الحكماء ، وهو واحدا منهم ، لا يملكون القول البرهانى بالمعاد البدنى ، لأن الحكم عندهم هو العقل فحسب . وحتى الآن فان العقل عاجز عن اقامة الدليل على وجود هذا النوع .

أما عن المعاد الروحى أو النفسى ، ففضلا عن أن الشريعة أثبتته وأكدته ، فان العقل بوسعه أن يقيم الأدلة التى تؤكد وجوده وحقيقتها . ومن هذه الجهة فان الحكماء — وهو منهم — يعتمدون ، الى جانب الشريعة ، على العقل فى اثباتهم المعاد الروحى .

ويقيم ابن سينا برهانه على المعاد الروحى على فكرة السعادة والتى تعنى المعرفة الحقة . أى أن ابن سينا يربط بين المعرفة وخلود النفس . فالمعرفة هنا وسيلة لاثبات الخلود والمعاد ، كما سنرى حالا .

يميز ابن سينا بين نوعين من اللذات : اللذات البدنية واللذات الروحية . ويذكر أن الفيلسوف الحق لا يعطى أية أهمية للذات البدنية لأنها عارضة ، متقلبة زائلة ، لا تبقى على حالة البتة . هذا فضلا عن أن هذه اللذات « مفروغ منها فى الشرع »^(١) على حد تعبير ابن سينا .

أما البهجة أو السعادة النفسية فهى وحدها الجديرة بعناية الفيلسوف ، فعليه أن ينشدها مهما طال سعيه . وفى عالمنا هذا ليس ثمة نفس الا ولها بدن ، وليس ثمة بدن الا وله نفس . فالنفس فى عالمنا هذا مرتبطة ، كما أشرنا ، بالبدن ملازمة له . وكما أن الانسان منا يدرك الشر فهو يدرك الخير ويدرك الجميل ويدرك القبيح ... يقول أبو على ابن سينا « يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا

يخصها وشرا يخصها ، مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية» (١) •

هنا نجد أن ابن سينا يقيم المعاد على عدة أصول :

١ — كمال النفس البشرية وخيرها يكمن في بلوغها الحسن المطلق والجمال والخير المطلقين ، ذلك أن لكل قوة من قوى النفس لذة تخصها •
فلذة الشهوة ، على سبيل المثال ، ملائمة الكيفيات المحسوسة •
٢ — ان مراتب قوى النفس البشرية مختلفة ، فبعضها أكمل من البعض الآخر ، وأعظمها قاطبة ما هو أكمل وأدوم وأعظم • وعلى ذلك فان اللذة الحاصلة عن ادراك هذا حاله « أبلغ وأوفر لا محالة » على حد تعبير ابن سينا •

٣ — ان النفس قد تعي الكمال والأمر الملائم لها ، لكن قد يمنعها عن ذلك مانع أو يشغلها شغل ، بحيث تكره الملائم وتؤثر ضده عليه •
بعبارة أخرى ... « ليس الشعور شرطاً في معرفة اللذة ، بل قد تكون اللذة موجودة ومتصورة ولكنها غير متحققة بالشعور ... كالأصم لا يشعر بلذة الألحان ولكنه متيقن لطبيها » •

٤ — وبناء على تفاوت اللذات فان المرء يدرك تماماً ، بالقياس لا بالاستشعار ، ان سعادة المرء تكمن في ادراك الكمال اللامتناهي ، القائم بذاته ، تكمن في ادراك العالم الشريف • لهذا «يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والمغبطة ، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة ... ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس» (٢) •

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٣ -

(٢) الهيات انشفاء ص ٤٢٤ — ٤٢٥

على ضوء هذه الأصول الأربع ، قرر ابن سينا « أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا وترتسم فيها صورة الكل والنظام العقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكه الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحددة ومنتشرة بمثاله وهيئته ، ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره ، فاذا قيس هذا بالكمالات المشوقة التي للقوى الأخرى ، وجد في المرتبة بحيث يقبح معها أن يقال : انه أفضل وأتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتاما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المحركات مما ذكرناه » (١) .

وهناك طريق آخر نستطيع أن نسلكه لمعرفة رأى ابن سينا في المعاد ، وأقصد به علاقة النفس بالبدن . وهنا نستطيع أن نقرر ، بناء على كتب ابن سينا ورسائله ، أن النفس حادثة بحدوث البدن المصالح لها ، وهي جوهر مستقل عنه ، وهي بسيطة وبدنها مركب . ومن شأن البسيط أن لا يفسد أو ينحل ، لأنه ليس فيها قوة أو فعل بالمعنى الأرسطي ، بل كلها فعل . ولو قبلت الفساد لكان معنى هذا أنها تقبل أمرين متنافرين . أى أن النفس بما أنها مصدر الحياة فلا يمكن أن تكون مصدرا للموت . انها باقية . . . الخ هذه الأدلة التي يبرهن بها ابن سينا على تمايز النفس من البدن وأنه الى زوال وأنها الى بقاء . وهنا نستطيع أن نقول لا قيمة للبقاء الخاص بالنفس الا لأن المعاد الروحي ثابت عند ابن سينا ، حيث هناك تنال النفس ما تستحقه بناء على ما اقترفته من أفعال : أن خيرا فخيروا وان شرا فشر . فالمعاد أمر ضروري ومنطقي لاثابة النفوس الشريفة الطاهرة ومعاقبة النفوس الأمارة بالسوء والتي ارتكبت المعاصي والآثام (وهنا نذكر كنت

الفيلسوف الألماني وتأسييسه الأخلاق على ثلاث مسلمات منها خلود النفس البشرية) •

ويذكر ابن سينا أن ادراك العالم المعقول وحصول السعادة النفسية ، لا يتم الا بالسلوك العملى ، وتهذيب الأخلاق ، ومجاهدة النفس الأمارة بالسوء وتصفيتها ، بحيث تذعن النفس الحيوانية للنفس الناطقة بحيث تسلمها قيادة المسيرة •

والانسان يسعى الى ادراك هذا العالم الشريف لأنه قد تقرر عنده من قبل وجوده بالبرهان القاطع • فالانسان ينظر فى نفسه وفى العالم المحيط به ••• وسرعان ما يدرك أن النظام والجمال والصنع والابداع ، ووجود الموجودات على صورة معينة ••• كلها تدل على موجود كامل وعلى عالم شريف • وعلى الانسان أن يجاهد نفسه لكى تسعد بأدراك هذا العالم • وهنا يذكر ابن سينا أنه « كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكأنه ليس يبتدأ الانسان عن هذا العالم وعلاقته ، الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك وعشق لما هنالك ، فصدّه عن الالتفات الى ما خلفه جملة » (١) وكان ابن سينا فى هذه الفقرة يود أن يقول : ان العالم العقلى عالم الحق والخير والجمال هو السبب الرئيسى فى أن جعل الانسان يغض بصره عن العالم المادى المحسوس بهومومه وآلامه ورغباته ولذاته الزائفة متوجها نحو الحق والسعادة الحقّة • بعبارة أخرى ان ابتعاد الانسان عن العالم المحسّى راجع الى ادراكه العالم العقلى وتمييزه بين لذات هذا ولذات ذاك ، بين ما يلحق المدرك هنا وما يلحقه هناك •

وعلى ذلك فقد ذهب ابن سينا الى أن للسعادة درجات وللشقاء درجات ، ويمكن ترتيب السعادة (أو الشقاء) بحسب الاقتراب من العالم الحق والبعد عن العالم المادى • فضلا عن أن درجة الادراك ذاتها وشعور المرء شعورا قويا بالحياة العميقة بين العالمين وما يترتب

على ذلك من ادراك ... كل ذلك له دور رئيسى فى اقتراب الانسان من العالم الأعلى وبعده عن عالم المادة • شقاء الانسان اذن وتعاسته راجع الى بعده عن العالم العقلى وشوقه له • يقول ابن سينا :

« تلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل • فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضا فى سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد أسباب • وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية أن وهنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت • وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأيا ، اذ كل شوق يتبع رأيا ، وليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا ، بل مكتسبا » (١) •

خلاصة القول : ان ابن سينا « المسلم » كان يؤمن بالمعاد البدنى والروحي معا ، أما ابن سينا الفيلسوف فلم يكن يؤمن الا بالمعاد الروحي • ونحن نعلم أن أهمية ابن سينا ، فى تاريخ الفكر الفلسفى ، راجعة الى كونه فيلسوفا لا الى كونه مسلما •

المعرفة عند ابن سينا (٢) :

يرى ابن سينا ، كما ذكرنا ، أن النفس ترتبط بالبدن فى هذه

(١) الهيات الشفاء ص ٢٨ •

(٢) كانت مشكلة المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها موضوع رسالة حصلت بها على درجة الدكتوراه • وقد طبعت هزم الرسالة فى كتاب الان تحت نفس العنوان الناشر : مكتبة سعيد رافت القاهرة سنة ١٩٧٨ • ولهذا سوف أوجز الحديث هنا للغاية عن المعرفة عند ابن سينا ، لكن ذلك لن يكون على حساب وضوح عرض رأيه •

الحياة الدنيا ارتباطا وثيقا • والحديث عن مشكلة المعرفة هو الوجه الآخر للحديث عن النفس الانسانية (١) •

وابن سينا في حديثه عن المعرفة انتهى الى تقسيمها لثلاثة أقسام :

المعرفة الحسية ،

والمعرفة العقلية ،

ثم المعرفة الذوقية

وهذا التقسيم الذى ذهب اليه ابن سينا نابع من رأيه في وسائل المعرفة الانسانية • فهو ينادى بالقول بوجود ثلاث ملكات في النفس كوسائل لادراك الموجودات : فهناك الحواس ثم العقل وأخيرا الحدس أو البصيرة • ولما كان ابن سينا فيلسوفا في المقام الأول ، فإنه قد ركز على جانبى المعرفة : الحسى والعقلى ، وليس معنى هذا أنه قد أغفل الجانب الذوقى ، بل انه قد تحدث عنه في غير موضع من كتبه ، وخاصة القسم الأخير من الاشارات والتنبيهات •

لكن حديث ابن سينا عن الجانب الذوقى تم له باعتباره فيلسوفا لا متصوفا • بعبارة أخرى كان موقف ابن سينا من المعرفة الصوفية واضح كل الموضح ، فهو لم ينكرها رغم أنه لم يقل بها أو يقر بها من منطلق صوفى • فالعارف عنده ، كما سنرى ، فيلسوف من البداية حتى النهاية • لكن عظمة ابن سينا تجلت في قوله : انه لا ينبغى لنا أن ننكر التجارب الذاتية الخاصة بالآخرين ، لأننا لم نخض هذه التجارب • ولهذا فان المعرفة الصوفية تقوم جنباً الى جنب مع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية •

يبدأ ابن سينا حديثه عن المعرفة الحسية فيقسم الحس الانسانى الى حس ظاهر وحس باطن • أما الحواس الظاهرة فهي : السمع ،

(١) راجع كتاب النفس لابن سينا ص ٣٤ وما بعدها حيث يتحدث عن القوى النفسية ، الظاهر منها والباطن ، ولها كلها ترد الى النفس •

البصر ، الشم ، الذوق ثم اللمس • وفي مقابل الحس الظاهر نجد الحس الباطن : الحس المشترك ، الحافظة ، الوهم ، الخيلة ثم المتخيلة • وتبدأ المعرفة الحسية باتصال الحس الظاهر بالعالم المحسوس • حيث ينبغي أن يكون المحسوس موجودا كشرط ضروري للمعرفة الحسية • فالحس لا يدرك ما يدركه ، أو يفعل عن ما يدركه ، في غيبة الحواس • والمحسوس هنا دوره نشط وفعال • بمعنى أنه لا بد أن يؤثر على عضو الحس لكي يتم الاحساس • فبدون هذا التأثير والتأثر ، أى بدون الفعل من جهة المحسوس والانفعال من جهة عضو الحس ، لا يتم الاحساس • لأن الإدراك الحسى هو « حصول صورة المدرك في ذات المدرك • وفي الإدراك الحسى يكون هناك فعل وانفعال لا محالة » (١)

ويوضح ابن سينا شروط الإدراك الحسى ، فيرى ضرورة وجود وسط ملائم بين عضو الحس والمحسوس • فقرب الشيء أو بعده من شأنه أن يحول بين عضو الحس وبين الاحساس • ثم أن الاختلاف في الكيف أمر رئيسى للاحساس • فالجسم لا يحس بوسط مماثل لكيفيته إذا كان مماثلا له في الحرارة مثلا • • • المهم أن الحس يفعل عن المحسوس وينتقل انفعاله هذا الى الحس الباطن •

وهنا نجد الحس المشترك بخزائنه (الحافظة) حيث يقوم الحس المشترك بإدراك المحسوس وتمييزه عن غيره من موجودات • وفي هذا الصدد ذهب ابن سينا الى الحديث عن قوة الوهم لدى الحيوانات ، فعنده نجد أن هذه القوة تدرك اللامادى من خلال المادى • بمعنى أنها تدرك فى المادى ما يرمز اليه • فالشاه تدرك فى الذئب العداوة ، والكلب يدرك فى العصا الألم والخوف ، والناقة تدرك فى أمها الحب والحنان (٢) •

(١) التعليقات ص ٦٩ ، ٧٣ •

(٢) راجع طبيعيات النجاه ص ٢٦٤ وما بعدها ، ومبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٨ وما بعدها ، والإشارات ص ٣٧٣ من القسم الثانى ، وكتاب النفس لابن سينا ص ٣٤ — ٤١ وكذلك ص ١٤٥ •

وبعد حديث ابن سينا عن المعرفة الحسية أوضح مميزاتها وعيوبها
اذ أنها ، بلا شك ، تلعب دورا رئيسيا في المعرفة الانسانية بوجه عام
فكل النتائج التي توصل اليها العالم الانساني الآن قد ارتكزت في المقام
الأول على الجانب الحسى المادى التجريبي ، لكن هذا لم يجعل ابن
سينا « دوجماتيقيا » فيما يتعلق بالمعرفة الحسية ، فقد وقف على
عيوبها وقفة باحث ممحص ناقد :

(أ) فالمعرفة الحسية لا تعطينا الا معرفة نسبية .

(ب) المعرفة الحسية تدرك الأشياء على غير حقيقتها .

(ج) أنها تتوقف على طبيعة المدرك ذاته .

(د) ثم انها لا تميز بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية

(هـ) لا تدرك الا المادى محسب .

لهذا تجاوز ابن سينا المعرفة الحسية واتجه الى المعرفة العقلية .
وهو بتجاوزه المعرفة الحسية مقر ومعتز بأهميتها حيث لا ينبغي لنا ،
في رأيه ، أن نرفضها كلية أو نصدقها كلية ، ذلك أن العقل مدين بالكثير
مما لديه من آراء وأفكار وتصورات ومقدمات تجريبية للحس والحواس .
فبدون الخبرة والتجربة الحسية لانتفت عن العقل مجموعة كبيرة من
المعلومات لم يكن بوسعها البتة أن يصل اليها بمفرده (١) .

يبدأ شيفنا الرئيس حديثه عن المعرفة العقلية فيقسم العقل
الانسانى ، تقسيما اعتباريا ، الى أربعة أقسام :

(أ) العقل الهولانى

(ب) العقل بالملكة

(ج) العقل بالفعل

(د) العقل المستفاد

(١) راجع النجاء ص ٢٩٧ حيث أوضح ابن سينا أهمية المعرفة
الحسية وما يقدمه الحس للعقل ..

وحديث ابن سينا عن درجات العقل هنا أشبه بجدهيث الفارابي فلا داعي لذكر ذلك بالتفصيل . ويكفى أن نشير هنا إلى أن هذا التقسيم لا يرجع إلى العقل ذاته ، ولكنه يرجع إلى علاقته بموضوع معرفته ومدى احاطته علما به أو عدم احاطته . فما أحاط به العقل علما سمي العقل من هذه الجهة عقلا مستفادا . أما إذا لم يكن لدى العقل شيئا يذكر عن موضوع معرفته سمي العقل من هذه الجهة عقلا هيولانيا أو ماديا . أما إذا كان العقل على علم ببعض الشيء بموضوع معرفته (بين بين) سمي العقل بالفعل أو بالملكة طبقا لتحصيله موضوع معرفته (١) .

ويرتب ابن سينا هذه القوى ، قوى النفس ، ترتبها ببيان أن الأدنى منها يكون في خدمة الأعلى ، وأن هذا الأعلى يعد صورة لما تحته ومادة لما فوقه . . . « فاعتبر الآن وانظر إلى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا ، وكيف يخدم بعضها بعضا : فانك تجد العقل المستفاد ، بل العقل القدسي رئيسا يخدمه الكل وهو الغلية القصوى ، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة . والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه ، لأن العلاقة البدئية . . لأجل تكميل العقل النظري وتركيبته . . ثم العقل العملي يخدمه الوهم . . والقوة التي تحفظ ما آداه ، والقوة التي قبله ، هي جميع القوى الحيوانية . . الخ » (٢) .

وكما كشف ابن سينا الغياب عن مميزات المعرفة الحسية وعيوبها نجده هنا أيضا يتحدث عن مميزات المعرفة العقلية وعيوبها . فهو مع تقديره الكبير للعقل الانساني ، وقدرته على معرفة التصورات واستخلاص الكلي من الجزئي ، إلا أن هذا العقل بعينه عاجز عن إدراك حقيقة الأشياء . فالعقل الانساني شأنه شأن أية قوة أو ملكة له حدود

(١) راجع النجاء ص ٢٦٩ ، والطبائع ص ٢٧٠ .

(٢) طبيعيات النجاء ص ٢٧٤ .

معينة ينبغي عليه أن لا يتخطاها أو يتجاوزها ، لأنه ان تخطاها أو تجاوزها هلك نفسه وأضلها وأضل غيره . فالعقل الانسانى ليس « مفتاحا سحرىا » نستطيع من خلاله أن نحل كل المشكلات التى تواجه الانسان .

ان ثمة مدركات لا قبل للعقل بها ، لأن العقل مزود بمقولات معينة ملائمة لأنواع معينة من الموجودات ، ولا يستطيع العقل أن يدرك شيئا الا من خلال هذه المقولات . فاذا صادف العقل موجود ما أو شىء ما لا يستطيع أن « يصبه » فى مقولاته فان العقل حينئذ يعجز عن ادراك هذا الموجود أو الشىء .

بعبارات أخرى أوضح : ان لدى العقل البشرى مقولات كالزمان والمكان والوضع والعلية وغيرها . . . وكلها شروط رئيسية للادراك والمعرفة . فاذا أراد العقل أن يدرك شيئا ما فلا بد من « وضع » هذا الشىء فى هذه المقولات ، التى تعد شروطا رئيسية للفهم . فاذا كان ثمة موجود عال على الزمان والمكان ولا وضع له ، فان العقل ، فى هذه الحالة ، اما أن « يسلم » بوجود هذا الشىء أو الكائن ، واما أن يجحد وجوده . لهذا ذكر ابن سينا أن العقل له حدوده فى المعرفة كما كان للحس أيضا حدوده .

كذلك أوضح ابن سينا أمرا على غاية الأهمية ، فقد ذكر أننا فى مشكلة المعرفة ينبغي أن نميز بين : أ — ادراك العقل للأشياء ، ب — وبين الأشياء كما هى فى حد ذاتها . فهو يرى ضرورة الاعتراف بوجود تصورين ، أو حقيقتين ، للأشياء : حقيقة تبدو لنا ويدركها العقل من الظاهر ، وأخرى يعجز العقل عن ادراكها والوصول إليها .

يقول ابن سينا فى تعليقاته « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء الا الخواص والملازم والاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض . فاننا لا نعرف

حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض ، ولا نعرف أيضا حقائق الاعراض ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الجوهر ، بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو أنه الموجود لا فى موضوع ، وهذا ليس حقيقته • ولا نعرف حقيقة الجسم : بل نعرف سببا له هذه الخواص وهى : الطول والعرض والعمق • ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل • ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر ، فحكم بمقتضى ذلك اللازم • ونحن انما نثبت شيئا ما مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص • ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ، ثم توصلنا الى معرفة آنيته كالأمر فى النفس والمكان وغيرها مما أثبتنا آنياتها لا من ذواتها ، بل من نسب لها الى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم • ومثاله فى النفس : أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركين ، ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى آنيته • وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، انما نعرف أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود ، وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة (١) •

هذا النص السينوى الممتاز يوضح :

١ — أن العقل لا يدرك حقائق الأشياء •

٢ — هناك فرق كبير بين الشيء كما نتصوره بالعقل وبين الشيء كما هو فى حد ذاته •

٣ — اننا نتعامل مع ظواهر الأشياء فحسب •

٤ — ان المعرفة البشرية معرفة نسبية احتمالية •

٥ — والدليل على نسبيتها اختلاف الناس فى ادراكهم للأشياء •

العقل الفعال عند ابن سينا :

المتابع لمذهب ابن سينا يدرك الموهلة الأولى أن العقل الفعال يعد قطعة أساسية أو حجر الزاوية في مشكلة المعرفة عند ابن سينا . فنحن لا نستطيع أن نعرف شيئا عنده إلا بواسطة العقل الفعال سواء كان ذلك مباشرة أو من خلال التدرج والصعود من المحسوس إلى العقول ذلك أن العقل الانساني ينتقل من درجة إلى أخرى ، ينتقل من كونه عقلا بالقوة ، ثم عقلا بالفعل حتى يصير عقلا مستقادا . وهذا الانتقال الحاصل للعقل الانساني لا يتم من داخل العقل البشري ذاته ، لأن الشيء لا يمكن أن ينتقل نفسه من حالة إلى حالة أخرى غير حاصل عليها ، إذ لو كان كذلك لكان قولنا هذا يتضمن حصول العقل البشري على العلم والمعرفة وعدم حصوله عليهما معا في وقت واحد ومن نفس الجهة ، وهذا تناقض . لذلك لا بد من القول ان العقل الفعال هو الذي ينقل العقل البشري من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل ، من حالة الاستعداد إلى حالة التحصيل ، من الاستعداد للعلم والمعرفة إلى حدوث العلم والمعرفة بالفعل . فالقوة النظرية ، كما قال ابن سينا ، « تخرج من القوة إلى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليها ، وذلك لان الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل الا بشيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات » فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات . وهذا الشيء اذا بذاته عقل . ولو كان بالقوة عقلا لامتد الامر إلى غير نهاية ، وهذا محال أو يقف عند شيء هو بجوهره عقل ، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلا ... » (١)

ويرى ابن سينا أن هذا العقل الذي يوجد دائما بالفعل هو العقل العاشر ، وهو آخر عقل في سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود . وترجع أهمية العقل العاشر إلى أنه يعد مصدرا لوجودنا المادي ، كما أنه أيضا ينبوع المعرفة الانسانية كلها . فاذا كانت المعرفة تتعلق

بالصور ، فإن العقل الفعال هو واهب هذه الصور وهو مالكا • فلهذه كل الصور التي يمكن أن تكون عليها موجودات العالم الأرضي • لهذا نستطيع أن نقول : ان المعرفة هي الاتصال بالعقل الفعال ، وان الجهل هو الابتعاد وقطع الصلة بين العقل الانساني وبين العقل الفعال •

— والاتصال بالعقل الفعال لا يتم لاي فرد أيا كان ، بل لابد لهذا الاتصال من شروط ، حيث يرى أن هذا الاتصال يمكن أن يحدث عن طريقين لثالث لهما ، وقد عرف هذا الاتصال بالعقل الفعال باسم « نظرية الاتصال » وكان زعيمها في العالم الاسلامي الفارابي •

— أما عن الطريق الاول للاتصال بالعقل الفعال فهو أن يتدرج المرء من المحسوس الى المعقول ، حتى يصل الى درجة العقل المستفاد ، وعندها يمكن للمرء أن يتصل بالعقل الفعال ، حيث تكون مرآة النفس البشرية مهياة لتلقى فيض العقل الفعال وأشراقه • وتأتي أهمية المعرفة الحسية والعقلية هنا من جهة انهما تهيئان مرآة النفس البشرية لتلقى فيض العقل الفعال حيث ينبغي للمرء أن ينفذ عن مرآة عقله غبار العالم الحسي ، أن جاز التعبير ، وان يحول بين اشارات العالم المحسوس وبين عقله كي لا يشغل بشيء سوى معقولات العقل الفعال • ويرى ابن سينا أن هذا هو طريق الحكماء ، وهو الطريق الطبيعي للمعرفة ، اذ يستطيع المرء بجلده واجتهاده ومثابرته وترقيه درجات العلم والمعرفة أن يصل الى العقل الفعال « ان كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في الصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهية والفكرة ، تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسية ما بينهما • يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها » (١) •

— أما الطريق الآخر ، فهو طريق الصفوة من الناس ، طريق الانبياء ومن شابههم في قوة مخيلتهم • حيث يرى ابن سينا أن الله قد خص بعض عبادة بمخيلة قوية ، ومن شأن صاحب هذه المخيلة القوية

أن يشاهد في يقظته ما نشاهده نحن أحيانا أثناء النوم ، اذ بوسع صاحب المخيلة القوية ، أن يطرح جانبا عن نفسه هموم العالم الحسى والمعقولات الحاصلة للنفس من جراء هذا العالم المحسوس ، بحيث لا تصغى نفسه آنئذ الا الى صوت العقل الفعال •

يقول ابن سينا « وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبية ، حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ولا تعصيتها المصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل العقل انصاتها الى الحواس • فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم ••• (من) ••• ادراك النائم مغيبات تتحققها بحالها أو بأمثله تكون لها • فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة • وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيّبوا آخر الامر عن المحسوسات ويصيّبهم كالأغماء ، وكثيرا ما لا يكون وكثيرا ما يرون الشيء بحالة وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله ••••• » (١) •

هنا نجد أن صاحب هذه المخيلة القوية ليس في حاجة الى الترقى في المعرفة درجة درجة ، كما هو الحال بالنسبة للحكماء وغيرهم • ليس صاحب المخيلة في حاجة الى هذا الطابور الطويل من المجاهدات الحسية والعقلية حتى يصل في نهاية المطاف الى الاتصال بالعقل الفعال • فالله قد هيا صاحب المخيلة القوية للاتصال المباشر بالعقل الفعال •

يقول الشيخ « ولعلك تشتهي أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها ، فاستمع : ألسنت تعلم أن للحدس وجودا ، وان للناس فيه مراتب وفي الفكرة ؟ فمنهم غنى لا يعود عليه الفكر برادة : ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله اصابة في المعقولات بالحدس • وتلك الثقافة غير

(١) ابن سينا : النفس م ٤ ف ٢ ص ١٧٣ •

متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت وربما كثرت • وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة (ولعله يقصد بالفكرة هنا الادراك عن طريق الاستدلال والقياس وغيرها من عمليات عقلية) (١) •

وكان منطقيا أن يقارن ابن سينا بين العلم النبوى وبين المعرفة البشرية التى جعل لها الصدارة الاولى • حيث يرى أن معرفة النبى نظرا لانها تعتمد على الخيلة ، فانها فى حاجة الى تفسير وتأويل ، اذ قد تلعب الخيلة دورها فى « تغليف » العلم والمعرفة • لذلك نحن فى حاجة لمن يتمكن من استخلاص النتائج وإزاحة هذه الاغلفة الموجودة فى النصوص الدينية • بمعنى أن النص الدينى أشبه برمز يحتاج الى من يفسره •

أضف الى ذلك أن النبى ، أو صاحب الخيلة القوية ، ليس له دخل فيما يحدث له بينما نجد — فى مقابل ذلك — أن صاحب الطريق الطبيعى فى المعرفة (الحكماء) مسئول مسئولية كاملة عن كل خطوة يخطوها • بعبارة أخرى ان المعرفة الفاصلة بالحكيم تتوقف على ارادته ، وليس كذلك الحال فيما يتعلق بالانبياء ، فلا ذنب لهم فى مخيلتهم وفيما يحدث لهم ويحدث منهم •

ولقد وجدت اختلافات كثيرة بين الشراح الارسطيين بشأن العقل الفعال ، وهل هو داخل الانسان أم خارجه ، وهل هو الله أم أنه غير ذلك (١) • وكان لا بد أن يدلى ابن سينا برأيه فى هذا الصدد • وخلاصة رأيه هنا هو :

١ — ان العقل الفعال ليس هو الله ، لأن العقل الفعال يعد

(١) الاشارات ق ٢ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ وراجع كرادى نو ص ٢٠٨ وما بعدها .

(٢) راجع كتابنا : نظرية المعرفة ص ٢٢٠ — ٢٢٥ .

آخر عقل في سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود • فكيف نسوى
بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العقل الفعال) !! •

٢ — والعقل الفعال أيضا عند ابن سينا ليس قوة، من قوى
النفس الانسانية ، بل هو خارج الانسان • ولذلك فليس ثمة عقول
فعالة متعددة بتعدد النفوس البشرية ، بل يوجد عقل فعال واحد يشترك
بعلمه ونوره. على كل العقول البشرية المريدة التي تسعى نحو موطئ
بلبه ان جاز التعبير •

٣ — والعقل الفعال ليس فيه شيء بالقوة. بل هو موجود بالفعل •،
وكل صور الموجودات حاصلة لديه بالفعل •. ولذلك فان العقل الفعال
هو بعينه العقل • فليس ثمة اختلاف أو تمييز داخل العقل الفعال • لأن
التمييز يرجع الى المادة •
الكلّي والجزئي :

بقي أن نتحدث هنا عن موقف ابن سينا من مشكلة الكلّيات ، وهي
المشكلة التي أثارها من قبل أفلاطون وأرسطو ، وكان لكل منهما موقفه
المباين. لموقف الآخر • فنحن نعلم أن أفلاطون يرى ، على ضوء عالم
المثل عنده ، أن للكلّيات وجودا عينيا سابقا على وجود الجزئي ، وأنه
لولا وجود الكلّي ما وجد الجزئي • ولذلك إذا رفعنا الكلّي ارتفع
الجزئي بدوره • فالاجزاء أو الافراد ، أو التعينات الحسية تأتي طبقا
لنماذجها في عالم المثل • فلا يمكن أن يوجد شيء في عالمنا هذا الا وله
نموذج ومثال في عالم المثل •

أما أرسطو ، فمن رأيه ، وهو التجريبي أن الجزئي يسبق الكلّي •
صحيح أن الاولوية للكلّي، لا للجزئي. وإن العلم علم بالكلّيات لا بالجزئيات،
لكن ذلك لا يعنى البتة أن يكون الكلّي سابقا في وجوده على الجزئي • ورأيه
في هذا هو أن العقل الانساني قد استخلص الكلّي من خلال استقراءه
للجزئي ، ومن ثم فان للكلّي وجودا ذهنيا فقط وليس له أي وجود عيني،
بينما يرى أفلاطون أن للكلّي وجودا عينيا • أرسطو يرى أن الكلّي

كامن في أفرادها ، وان مهمة العقل هي استخلاص الكلى بواسطة عملية التجريد. • هذا بايجاز شديد موقف الفيلسوفين اليونانيين الكبارين من مشكلة الكلى•

وبما جاء الشيخ الرئيس ووجد تعارضا بين موقف هذين الحكيمين ، أدرك هو ، على ضوء رأيه الذى انتهى اليه بعد نظره في فلسفة الرجلين ، أقول انتهى الى أن هذا التعارض بين الموقفين لا أساس له • وقد حل ابن سينا مشكلة الكلى على ضوء رأيه في مشكلة المعرفة بوجه عام^(١).
لقد انتهينا الى أن ابن سينا لا يرجع من شأن المعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية ، كما أنه أيضا لا يضحى بالجانب الحسى • لقد كان موقفه هو أن للحس دوره ومجاله وللعقل أيضا دوره ومجاله ، وليس ثمة تعارض بين الموقفين • وعلى ذلك قال ابن سينا : إنه بالنسبة للوجود الحسى لا توجد الكليات وجودا مستقلا • فما يوجد في الواقع ، بالنسبة للحس ، هو هذا الفرد أو ذلك • ومن هذه الناحية يكون الجزئى سابقا على الكلى ، ويكون الكلى ، من جهة أخرى ، ليس الا مجموعة الآراء والأفكار والصفات التى استخلصها الذهن من الواقع • هنا نجد أنه اذا لم يكن الجزئى موجودا لما كان ثم وجود أيضا للكلى ، وفي هذا يقول ابن سينا « ألتعنى الكلى لا وجود له الا في الذهن ولا يجوز أن يتخصص شخفا واحدا ويكون موجودا عاما ، فإنه حينئذ لا يكون عاما ، واذا وجد عينا فإنه يكون قد تخصص وجوده بأحد ما تحته .. »^(٢) •

لكن هناك ، من جهة أخرى ، نوعا أكثر من الوجود ، اقصد الوجود العقلى • وهنا يرى ابن سينا ، أنه اذا نظرنا الى العقل الفعّال

(١) راجع الهيات الشفاء ص ١٩٥ وما بعدها من الجزء الاول •

(٢) التعليقات ص ٦٤ •

لوجدنا — كما ذكرنا — أنه مصدر للعلم والمعرفة ، وأن وجود الصور لديه وجود قبلي لا وجود بعدى على حد تعبير « كنت » • هناك نجد أن الكلى ، بالنسبة للعقل الفعال ، يسبق الجزئى ، ولا وجود لهذا الأخير الا اذا كان الكلى موجودا • بعبارة أخرى الكلى موجود لسدى العقل الفعال سواء تحقق وجوده الفعلى من خلال الأفراد أم لم يتحقق • لهذا فان الكليات ، بالنسبة للعقل الانسانى ، توجد وجودا بعديا لاحقا للتجربة ، بينما نجد أنها توجد وجودا أولانيا سابقا على التجربة بالنسبة الى العقل الفعال أو ان شئت العقل الالهى •

وعلى ضوء ذلك نقول : ان ابن سينا لم يكن واقعيا ، كما ذهب أفلاطون ، ولم يكن اسميا كما ذهب أرسطو ، ولكنه كان واقعيا واسميا • كان واقعيا حينما قال بالوجود الواقعى للكليات لدى العقل الفعال ، وكان اسميا حينما انتهى ، على المستوى الحسى ، الى أن الكليات ليست الا أسماء بلا مسميات ، لأن ما يوجد فى الواقع أفراد أو أجزاء فحسب •

وهذا ما قد أكدناه فى كتابنا « نظرية المعرفة عند ابن سينا » حينما قلنا : ان الكليات بالنسبة للعقل البشرى غيرها بالنسبة للعقل الفعال • فهى بالنسبة الى هذا الأخير أزلية أبدية ، وهى علة لوجود صور الموجودات التى فى عالمنا هذا ، وهى مصدر المعرفة وموضوعها... أما بالنسبة للكليات وعلاقتها بعقلنا بوصفه المكون الرئيسى لها عن المحسوسات ، فانها تكون (فى هذه الحالة) حادثة وليست قديمة ، وتكون معلولة وليست علة • كذلك فانها لا توجد : لا بعيدا عن الذهن البشرى ولا بعيدا عن الأفراد الذين يحملون فيها بينهم « الكلى » وهذا الكلى لا يوجد فيها بالفعل بل بالقوة (١)

(١) نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ١٨١ وراجع الهيات الشفاء ص ٢٠٩ ج ١ حيث جوز ابن سينا أن يكون الشيء كليا بجهة وجزئيا بجهة أخرى.

القضاء والقدر :

تعد مشكلة الجبر والاختيار من أهم المشاكل التي واجهها المفكرون الاسلاميون على اختلاف مشاربهم ، لأنها ترتبط بالمسئولية والجزاء ، بالثواب والعقاب ، ترتبط بالسلوك الأخلاقي وتحديد الحرية الانسانية ، وموقف الانسان في هذا العالم . وكان لابد لابن سينا أن يدلى برأيه في هذه المشكلة وأن يحدد موقفه منها . وقد عالج ابن سينا هذه المشكلة في مواضع متفرقة من كتبه ، لكن نظرا لأهميتها فقد خصص لها رسالة هي « رسالة القدر » .

ومما يلاحظ على ابن سينا أنه في معالجته لهذه المشكلة قد اقترب الى حد كبير من موقف أهل السنة ، وهو الموقف الذي ييادى ، في النهاية ، بتحديد مسئولية الانسان وأنه يلعب الدور الذى رسمه الله له . وابن سينا في رسالته هذه يرد على كل شئ ، يقع من الانسان أو يقع للانسان ، الى الله سبحانه وتعالى . فهو يقول بالتدبير الالهى الشامل للكون ، وهذا التدبير لا يفرج عنه موجود من الوجودات . فالعالم الذى نحيا فيه عالم محكم أتقن صنعه خالقه . فليس ثمة صدفة أو اختيار ، بل ضرورة شاملة ، فكل شئ يرد الى المشيئة الالهية . ويخيل الى أن ابن سينا قد كتب رسالته هذه في خريف عمره بعد أن خاض معارك طويلة ، وبعد أن ذاق مرارة الدنيا وآلامها ، وبعد أن قضى في السجن أياما وليالى يفكر فيما وصل اليه حاله . ألفها بعد أن استمتع بحياته وقضى الكثير منها في حياة اللهو والترف كما قضى الكثير منها في القراءة والكتابة ، حيث أدرك بعد ذلك كله أن الحياة الدنيا الى نهاية معلومة وأن الايسان فيها ضيف وأنه ان أجلا أو عاجلا لابد أن يرحل الى العالم الآخر ، وأن اللذة الحسية شأنها شأن هذا الضيف لابد أن تنتهى حلاوتها وقد يجرع الانسان بعد ذلك مرارتها .

وإذا كان لنا أن نلخص رأى ابن سينا في القدر من خلال رسالته

هذه ، لقلنا أن ابن سينا يذكر في هذه الرسالة ثلاثة آراء على لسان ثلاثة أشخاص ، يعد ابن سينا واحدا منهم :

١ — أول شخصية من هذه الشخصيات صديق لابن سينا وهو رجل يرى أن الانسان مسئول عن أفعاله وهو المدبر لها ويستطيع أن يفعل ما يشاء . أى أن هذا الصديق يقول بحرية الإرادة ويا لاختيار لا بالجبر .

٢ — الشخصية الثانية فهي شخصية ابن سينا نفسه وقد أعصرته التجربة واكتوى بنارها ، حيث أضحي قاب قوسين أو أدنى من الحياة الآخرة . حيث تكون نظرة المرء مختلفة الى حد كبير عن نظريته وهو في حالة الشباب ، حيث يكون آنذاك مقبلا على الحياة معتقدا أنه يستطيع أن يفعل كل شيء . وحيث يكون مفهوم السعادة مختلفا في مرحلة الشباب عنه في مرحلة الشيخوخة . هنا نجد أن ابن سينا بعد أن كان يؤمن في البداية — ايمانا نظريا — بوجود مدبر حكيم ، أصبح الآن مقتنعا كل الاقتناع ، من خلال التجربة ، بوجود المدبر الأعلى الذى لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السماء والأرض .

٣ — أما عن الشخصية الرمزية الثالثة التى ذكرها ابن سينا فهي شخصية حى بن يقظان^(١) . ونحن نعلم أن ابن سينا يقصد بحى بن يقظان العقل المتأله ، لأن حيا هنا هو العقل ، واليقظان هو الله . فحى بن يقظان يمثل الحكمة الالهية التى توجه العقل الانسانى . ويتدخل حى بن يقظان في حل الاشكال الذى داز بين ابن سينا وبين صاحبه الذى لا يؤمن بالقدر . وعبثا يحاول ابن سينا أن يعرفه أن الشخصية الانسانية تختلف عن كل الموجودات الأخرى ، اذ أنها تخضع لصوارف ودوافع معينة ويصعب على المرء حصر الأسباب التى تدفعه الى عمل هذا والامتناع عن ذاك . . . ثم ان هناك قوى داخل النفس الانسانية أشبه بساحة القضاء حيث يسعى كل منهم الى تبرير موقفه ، وأحيانا ينفذ القاضي أمام بعض المدافعين المهرة فيقع فريسة لهم . . وهكذا .

(١) ابن سينا : حى بن يقظان ص ٤٠ — ٤٩ نشرة أحمد أمين ط ٣ دار المعارف — مصر ، وكراوى نو : ابن سينا ص ٢٧١ وما بعدها .

هنا نجد ابن يقظان يسعى الى تناول القضاء والقدر الذى آمن به من قبل ابن سينا • وحى فى تناوله لهذه المشكلة يقرر عدة أمور :

١ — أن هذا العالم محكم فى ايجاده ومحكم فى نظامه ، وهو يشهد بوجود منظم وخالق له •

٢ — ينبغى أن نميز بين الله وبين الانسان ، فلا ينبغى أن ننظر الى الاله بحسبانه شخصا ، ولا ينبغى أيضا أن نحكم عليه سبحانه بمقاييس بشرية ، وكأننا بذلك ندرك ما يدور من حكمة الالهية • اننا ينبغى أن ننزه الله عن كل ما عداه من موجودات • وفى هذه الحالة يصعب علينا ، بل يبدو من المحال كثيرا ، أن نفسر بعض الوقائع والأحداث ، أو نجد لها مبررا •

فلا يصح البتة أن نحكم على أفعال الله من خلال فكرتنا عن المنفعة • بحيث إذا جاء فعل الطبيعة موافقا لموافنا قلنا انه خير ، وإذا جاء مخالفا لنا قلنا انه شر • ألم يقل سبحانه « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (١) •

ان أفعال الله خارجة عن مقاييسنا ، خارجة عن بواعثنا وصوارفنا والتي من خلالها نحكم نحن على الفعل • ولهذا فان الله لا يسأل عما يفعل • وهذا أمر لا يدركه الا من رسخ فى العلم وزالت الشبهات عن عقله ، وامتد له العمر •

ثم اننا اذا طبقنا المقاييس البشرية على الأفعال الالهية لغابت عنا وجوه الحكمة الالهية ، وما أكثرها • بل سيكون حكما على هذه الأفعال حكما قاسيا فى أغلب الظن • ويكفى أن نستشهد هنا بما جرى بين سيدنا موسى وبين الخضر عليه السلام ، وكيف أن سيدنا موسى ، وما أدراك من هو سيدنا موسى من ثقة فى الله مطلقة ، قد حار وأساء معهم ما يجرى

من تدبير الهى ، وذلك لائىء الا لأنه لم يصبر على ما لم يحط به خبرا
على حد التعبير الجميل للقرآن الكريم(*) .

٣- وفى مقابل هذا التمييز بين الحكمة الالهية والارادة الانسانية
ينبغى أن ننتبه الى أن الطبيعة الانسانية مركبة ، وأكاد أقول معقدة اذ
يصعب علينا أن نردها الى العوامل الداخلة فى بنائها . فثمة عوامل
جغرافية وسياسية واقتصادية وأسرية ودينية ... وكلها تلعب دورا
هاما فى بناء شخصية الفرد . ولما كان من غير المستطاع تحديد نسبة
كل عامل من هذه العوامل فى تكوين الطبيعة الانسانية ، وجب أن نسلم
أيضا بصعوبة تفسير السلوك الانسانى ، اذ أنه يتم ، حينئذ ، تحت
تأثير عوامل لا نعلم شيئا عنها . فالطبيعة الانسانية ، كما يقول ابن
سينا ، مركبة من عقل قليل الأعوان ، وشهوة متحفزة ، وغضب متعجل
باطش ، وأفعال الانسان تصدر عنه بحسب نتيجة الصراع بين هذه
القوى . وينبغى على الانسان أن يعترف بذلك وأن يحاول ، بكل جهد ،
أن يرجح الناحية العليا فى الطبيعة الانسانية على الناحية السفلى ،
خاصة وأن الارادة التى تنبعث منا قد تكون نتيجة خاطر سريع ، أو
خيال خاطف . وقد تكون نتيجة صورة خارجة عنا أو باعث من نوع معين
بحيث يكون هذا الباعث خارجا عن ارادتنا . وقد تكون هذه الارادة
الخاصة بنا نابعة منا نتيجة تفكير طويل ومترو ، وقد تكون تحت تأثير
انفعال أحقق ... الخ وهذا معناه أن ارادتنا قد تكون حاصلة عنا بغير
ارادتنا !! . وقد نكون على علم بها ، فقد يكون اختيارنا نابعا عن جبرية
صارمة ، وقد يبدو لنا غير ذلك . فكثيرا ما يكون الانسان فى موقف
صعب حينما تأتى الدوافع والبواعث والصوارف من كل حذب وصوب ،
ويقف الانسان وسط هذه العوامل التى يسعى كل منها الى جذبه ناحيته .
ومهما حاول المرء أن يدفع عن نفسه تأثير الأشياء وتأثره بها ، فانه
لا يستطيع ذلك ، وهنا يدرك أنه الى الجبر أقرب ، وأن اختياره أمر
بعيد المنال .

٤ — ويرتبط بما سبق أشد الارتباط هو أن الانسان لا يعيش وحده في هذا العالم ، بل هناك موجودات أخرى تصد من حرية ونشاطه ، وأحيانا يتغلب الانسان على هذه الموجودات (الظروف : بصفة عامة) وأحيانا أخرى تقهره على التراجع ، بل وقد تجبره على أن يسلك بغير ارادته .

لهذا كله انتهى ابن سينا الى القول بالقضاء والقدر ، وبأن الانسان ، وإن كانت أفعاله تصدر عنه من خلال طبيعته الخاصة ، لا أن هذه الطبيعة تندرج ضمن نظام كوني شامل لا يفلت عن قضائه وقدره مخلوق .

ولعل مما يخفف من هذا الموقف الجبرى عند ابن سينا هو أنه كان من المتفائلين . فهو يرى أن الخير هو المراد من هذا الوجود ، وأن الشر دخيل على العالم وليس أصيلا في وجوده وتركيبه . فالشر أمر عارض وليس أمرا جوهريا . وإذا كان له قدرا من الوجود فمن أجل الخير أيضا . فالخير يسود العالم كله ، ولا يقلل من بياض الثوب بعض البقع السوداء ، بل قد تكشف هذه البقع السوداء عن بياض النوب الناصع لمن كان غافلا عنه !! .

لذلك قرر ابن سينا « أن النظام الحقيقى والخير المحض هو ذات البارى ، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته ، وكل ما يصدر عن ذاته ، اذ هو نظام وخير ، يوجد مقتربا بنظام يليق به . اذ الغاية في الخلق هو ذاته . وهذا النظام . والخير في كل شئ ظاهر اذ كل شئ صادر عنه ، لكنه في كل واحد من الأشياء غير ما في الآخر . . . » (١)

ولقد أعطانا ابن سينا ، على ضوء هذا الاتجاه الجبرى ، معنى جميلا ورائعا لمفهوم الثواب والعقاب . فعنده نجد أن الثواب هو حصول النفس على كمالها الذى اشتاقت اليه وسعت نحوه طوال حياتها . أما

العقاب فليس مقصودا به الأذى وإنما يقصد به ؛ كما يفهمه ابن سينا ، محاولة استكمال النفس التي جهات غيرها الحقيقي . فالعقاب هنا لا يعنى إذاء النفس ولكنه يعنى إعادتها الى صوابها . وكما أنها . وهذه نظرة متفائلة للغاية من ابن سينا . يقول الشيخ الرئيس « الثواب هو حصول استكمال النفس كمالها الذى تتشوقه ، والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تستكمل ويلحقها فى ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها . والحال فى ذلك شبيهة بالحال فى المريض اذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة » (١) .

التصوف عند ابن سينا :

بقى أن نتحدث عن الجانبي الذوقى عند ابن سينا . حتى نكون بذلك قد عرضنا اتجاه الرجل الفيلسوف من كل زوايا . وهنا ينبغى أن نؤكد فى البداية أن ابن سينا لم يكن صوفيا فى مرحلة من مراحل حياته : سواء كانت حياته آنذاك آمنة مطمئنة أم كانت مضطربة متوترة . فقد أشرنا الى أن الرجل قد شغل عدة مناصب هامة . وأنه اضطر حينئذ وتقرّب من السلطة أحيانا : وكما ذاق حلاوة العيش فى القصور ، ذاق مرارة العيش أيضا فى السجون ورغم ذلك لا نستطيع أن نجد عنده تصوفا بالمعنى الحقيقى للكلمة اذا فهم التصوف على أنه رتد فعل لأكرم ما ١١ .

اننا اذا فهمنا التصوف على أنه تجربة ذاتية تعتمد فى المقام الأول على القلب وعبور الطريق بمقاماته . وأحواله . . . أقول اذا كان هذا هو التصوف ، فإن ابن سينا لم يكن صوفيا ، لأنه لم يتحدث بلغة القلب ، ولم يتكلم بلسان العشق الإلهى . ولا زهد فى الدنيا . ولهذا نحن نتفق — بنحيز — مع « دى جور » حينما ذكر أن آراء ابن سينا عن النفس من الوجهة الإلهية هى التى قادته الى « أخطاء صوفية » بعضها فى قالب شعري .

وكما اضطره مرة خطر داهم الى الفرار من موجه أعدائه جتفروا في زي الصوفية ، كذلك يعتقد أن تكون قد ألجأته الضرورة في ساعات انقباضه الى الكتابة بروح صوفية ، واذن فنصوفه شيء عارض يتوحد ببناء مذهبه ، لكنه لا يدعوه أو يقوده » (١) ولا يخلو كلام «دى بور» هذا من تجاوز للواقع لأن ابن سينا اذا كان قد كتب في التصوف تحت تأثير «الضرورة» كما ذكر «دى بور» فإن هذه الضرورة كانت ملازمة أغلب الأحيان لابن سينا فكيف تقول ان هذه الضرورة شيء عارض !! قد نتحكم على تصوف ابن سينا أهلكما متباينة ، لكننا لا ينبغي أن نفتلك على أن الناحية الذوقية عنده ليست أمرا عارضا في مذهبه وإنما هي قطعة أساسية كما سنرى الآن .

قلنا أن ابن سينا لم يكن صوفيا عاش تجربة التصوف ، ولكنه مع ذلك لم يكفر بتجارب الصوفية ، ولم يتكر عليهم أعمالهم وأقوالهم بل انه يعذرنا من ذلك « اذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المزروع له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق » واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ... اذا بلغك أن عارفا أطلق بقوته فعلا أن تحريكا أو حركة ، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلفه بكل ذلك الانكار ، فلفقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبار مذاهب الطبيعة ... ولذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصابه متقدما ببشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعسر عليك الايمان به ، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا مغلومة » (٢) .

وابن سينا رغم هذا الموقف ، ورغم أنه تحدث عن العشق الانهى واستخدم بعض العبارات التي يستخدمها الصوفية ، ورغم أنه خاض بعض اللجالات التي تتخل في قلب التصوف ، إلا أن ذلك كله لا يعني أنه كان صوفيا . فالعارف عند ابن سينا فيلسوف في المقام الأول ، اعتمد كل الاعتماد على عقله في ادراك ما يدركه وفي التعبير عن ميلدركه .

(١) دى بور : دائرة المعارف الاسلامية — مادة ابن سينا ص ٣٢٠ .
مجلد ٢ — دار الشعب .

(٢) الاشارات — القسم الرابع ص ١١١ — ١١٦ ط ٢ — دار المعارف .
(٣) م ٢٤ — الفلسفة الاسلامية)

ولغة العقل هي لغة الفلسفة بينما لغة القلب هي لغة التصوف . لهذا فنحن ازاء « فيلسوف له مذهب خاص في طبيعة الوجود ، في النفس الانسانية التي هي جزء من هذا الوجود . فلما نظر في طبيعة النفس ومركزها في العالم الروحي — حسب مذهبه — جره ذلك الى الخوض في مسائل عليها مسحة صوفية ، وشرح هذه المسائل بأسلوب شمرى جميل أحيانا وأسلوب منطقي جدلى عنيف أحيانا أخرى ، وهو في كل ذلك يحل ويعمل ويسأل ويجيب مستمدا العون من نظرياته الميتافيزيقية والكسولوجية والأخلاقية . ولكنه أحيانا تستولى عليه حال هي أشبه بأحوال الصوفية ، فيفيض في وصفها بلغة القوم وهو ليس منهم »^(١) .

معنى هذا أن العارف عند ابن سينا فيلسوف يعمل عقله في كل ناحية من النواحي التي يطررها : زاهد بعقله ، مريد بعقله ، عارف بعقله ، المريد رجل وقف على باب الصوفية ، أو ان شئت شاطيء بحر التصوف ، وأعجب بهم ، وعبر عن إعجابه بلغة العقل . فإذا كان قد ذكر ما يذكرون ، وقال ما ينطقون ، ورأى ما يشاهدون فإن ذلك كله تم له بالعقل فحسب .

لذلك نجد أن « الرياضة » هنا ليست رياضة بالمعنى الصوفي (كتصفية النفس مثلا) بل هي رياضة عقلية ، والزهد زهد بالعقل وليس زهدا حيا واقعيا ، والسعادة عنده سعادة عقلية لا سعادة قلبية ، والمشاهدة هنا بالبرهان لا بالحدس والذوق والبصيرة .

والحديث عن الجانب الصوفي حديث عن جانب رئيسي عند ابن سينا إذ يعد امتدادا طبيعيا لحديثه عن المعرفة الحسنية والعقلية ، ويعد استكمالاً لمذهبه بوجه عام : فقد أشرنا الى نظريته في الاتصال وقلنا ان غاية الفيلسوف هي الغاية التي يسعى أيضا اليها الصوفي لأن العقل الفعال عند الفلاسفة هو بمثابة الوحي بالنسبة للأنبياء أو « الملهم » بالنسبة للصوفي . غير أن الصوفي يصل بحدسه ومخيلته لهذا العقل الفعال ،

(١) د . ابو العلا عفيفي : الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا ص ٤٠٢ من الكتاب الذهبي للمهرجان الالفى لابن سينا .

بينما يصل الفيلسوف بالتدرج الطبيعي . وهذا نجد أن ابن سينا يبين أن الطريق شاق للاتصال بالعقل الفعال . إذ على المرء أن يمر بدرجات إذا أراد الاتصال : من هذه الدرجات الإرادة ثم الرياضة حيث يتخلص المرء حينئذ من شوائب الحس والعقل ساعيا إلى تصفية نفسه تصفية تامة ، حتى تكون مهية لتلقى السبر الإلهي على نحد تعبيرة .

فإذا ما بلغت الإرادة والرياضة حدا ما ، عنت للمرء فحولات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم (الصوفية) أوقاتا ، وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه (في زمن سابق) ووجود عليه (زمن لاحق) . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض (١) .

كذلك يذكر ابن سينا في التعليقات أن « النفس الذكية إذا فارقت أفاضت عليها العقول كامالا لا تكون به من لوازمه المعقولات ، فتستجلى لها الأشياء دفعة ولا تحتاج إلى مخصصات » (٢) .

أما عن مقامات العارف الذي تحدث عنه ابن سينا ، فنجدها أربع مقامات هي : التفريق ، النفص ، الترك ثم الرفض ، « العرفان مبتدئ من تفريق ونفص وترك ورفض ممن في جمع ، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ثم وقوف » (٣) .

فالعارف يفرق في البداية بين الحق وبين ما عداه . وبعد هذا التفرقة ينفص المرء عن فكره كل ما يحول بينه وبين الوصول إلى الله ، ويتمثل ذلك في البعد عن الناس ، واعتزالهم وكره الدنيا وما فيها .

(١) الاشارات ن ١٠ ق ٢ ص ٤٥٧ .

(٢) التعليقات ص ٨٤ — ٨٥ .

(٣) الاشارات ص ٩٦ — ٩٨ .

لأنما ما يقصد بالتترك فهو أن يعطى المعارف ظهوره كله لكل ما تنفضه
عن نفسه في المرحلة السابقة ، حتى إذا تمكن هذا المقلم منه ، انتقل
إلى المرفض حيث يأنس المعارف بربه ، ولا يرضى به بعبلا ، يقول ابن
تيمينا : «الوافلون إلى هذه المرحلة» ، درجة المرفض « يشهد أنسبهم
بالرفيق الأعلى والتكاسي الأوفى » إلى أن يصير الالتذاذ بما سوى الله
تعالى مستحقرا عندهم في جنب تلك العادات العالية الرفيعة . فتلك
«الذات التي كانت مثروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة» (١) .

الفصل السادس

الفرق

(٤٥٠ - ٥٥٥ هـ)

الفصل السادس

(٤٥٠ هـ — ٥٥٥ هـ)

الغزالي

المولد والنشأة

يعد الغزالي ، شأنه في هذا شأن ابن سينا ، من الفلاسفة الذين تركوا لنا تراثا ضخما ، وكانوا أيضا أحسن حظا ، لأن أهم أعمالهم موجودة الآن . هذا فضلا عن أن ترجمة حياته معروفة . فقد كتب عنه معظم المؤرخين . وقبل ذلك كله ، ويعدده ، فإنه ترجم لنفسه في كتابه الشهير « المنقذ من الضلال » (١) .

أما عن مولده فنطالع في طبقات الشافعية الكبرى أنه واد بطوس سنة ٤٥٠ هـ ، وكان والده يفرز الصوف ويبيعه في دكانه بطوس . ويذكر المؤرخون أن الغزالي قد نشأ نشأة فقيرة . وعندما أشرف والده على لقاء ربه أوصى أحد الأصدقاء أن يعمل ما في جهده في سبيل تعليم ولديه : أبا حامد وأخيه أبا الفتوح ، حيث قال له « ان لي لتأسفا عظيما على تعلم الخط وأتسهى أستدرك ما فاتني في ولدي هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما أخلفه لهما » .

لقد أدرك الأب ، قبل رحيله ، قيمة العلم . ولهذا أوصى صاحبه أن ينفق على ولديه كل ما ادخره لهما في سبيل العلم . فلما مات ، أقبل صاحبه على تعليم ولديه حتى آخر درهم تركه لهما والدهما . ويبدو

(١) توجد ترجمات كثيرة للغزالي أهمها في هذا : طبقات السبكي ٤ : ١٠١ ، وتبين كتب المفترى ٢٩١ : ٣٠٦ ، ووفيات الاعيان لابن حلكان ، وسيرة الغزالي للدكتور عبد الكريم العثمان ، وكذلك مؤلفات الغزالي لاسفانزا الدكتور عبد الرحمن بدوي (القاهرة سنة ١٩٦١) ، وكارادي نو في كتابه عن الغزالي ، ود . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي دار المعارف سنة ١٩٦٥ وكذلك تدري : حافظ طوقاي : العلوم عند العرب ص ١٨٦ وما بعدها — مكتبة مصر (بدون تاريخ) وغير ذلك الكثير والكثير

أن هذا الصاحب لم يكن يقل فقرا عن والد الغزالي ، فسرعان ما جمع الولدين : الغزالي وأخيه وقال لهما « اعلما أنني قد أنفقت عليكما ما كان لكما • وأنا رجل من الفقر والتجريد ، بحيث لا مال لي فأواتيكما به • وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يمينكما على وقتكما • ففعلا ذلك • وكان هو السبب في سعادتهما وعلو درجتيهما • وكان قول الغزالي « طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون الا لله » •

لقد كان الوالد فقيرا لا يأكل الا من كسب يده في عمك غزل الصوف ، ويطوف على المثقة ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ويجد في الاحسان اليهم والنفقة بما يمكنه عليهم وأنه كان اذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، ويسأل الله أن يرزقه ابنا يجعله قتيها ••• فاستجاب الله لدعوته •

وتوجد واقعة صغيرة حدثت للغزالي في صباه ، لكن يبدو أنها كانت السبب الرئيسي في استيعابه علوم عصره استيعابا قائما على البصر والبصيرة ، على العقل والحدس • فقد ذكر أنه في إحدى رحلاته العلمية في فترة صباه ، قطع عليه الطريق وأخذ « العيارون » جميع ما معه ومضوا ، فقتلهم الغزالي • وكان أن التفت إليه كبيرهم قائلا له : ارجع ويحك والا هلك • فقال الغزالي : أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد على تعليقاتي فقط (يقصد المخلة التي كان يحتفظ فيها بالكتاب فحسب) فلما هي بشيء فتتعمقون به • فقال له قائد العصابة : وما هي تعليقاتك ؟ فقال الغزالي : كتب في تلك المخلة هلجرت اسماعها وكتابتها ومعرفة علمها • فضحك الرجل وقال : كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم الغزالي المخلة • ولقد قال الغزالي بعد ذلك : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمرى • فلما واقبت طوس أقبلت على الاستئصال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتردد من علمي •

ويضيف ابن خلكان الى ما سبق أن الغزالي اشتغل في مبدأ أمره بطوس على « أحمد الراذكاني » ، حيث تعلم على يديه الفقه ، ثم توجه الى جرجان حيث تعمق هناك في القراءة والاطلاع على يد أبي نصر اسماعيل . ثم قدم نيسابور حيث بدأ يتلمذ على يد اهلهم الحرمين الجويني ، أحد نجوم مدرسة الأشاعرة (١) . وجد في الاثنى عشر سنة حتى تخرج في مدة قريبة ، وصار من الأعيان المشار اليهم في زمن أستاذه ، وصنف في ذلك الوقت وكان أستاذه يتبجح به ولم يفارقه الى أن مات الأستاذ عام ٤٧٨ هـ .

بعدها خرج الغزالي من نيسابور الى العسكر ، حيث لقي الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه وبلغ في الاغداق عليه ، حيث أعجب هذا الوزير اعجابا لا حد له بعقلية الغزالي وببرايعته في شتى فروع العلم والمعرفة وقدرته على افحام الخصم . لذلك عينه الوزير « نظام الملك » أستاذا في مدرسته « النظامية » ببغداد ، وكان ذلك في جمادى الأولى عام ٤٨٤ هـ ، حيث أعجب العراقيون بالغزالي الذي ذاع صيته .

ولا شك أن الغزالي قد أفاد الى حد كبير من تلمذته على يد الجويني بما كان له من شأن في تاريخ علم الكلام عامة ومذهب الأشاعرة خاصة . فقد أفاد منه في شتى فروع المعرفة من منطق وجعل وكلام وفقه . الخ . ولا شك أيضا أن هذه البذور الأشعرية تمت وترعوت لدى الغزالي فيما بعد . باعتباره زعيما من زعماء الأشاعرة في عصرها الذهبي ، حيث استقرت أفكاره الكلامية في هذه الفترة .

على أن الغزالي لم يرض بتسليط الأضواء عليه وذويوع صيته هذا ، فقد بدأت بذور الثورة الروحية لديه تنمو حيث بدأ يميل الى الزهد والفقر الارادى . . لقد بدأ الحج الى الله . . بالمعنى الشامل لكلمة الحج : الروحي والمادى . وبعد ذلك عاد الى الشام حيث بقى في

(١) راجع المقدمة الخاصة بالجويني من نشرتنا لكتابه « الشامل في اصول الدين بالاشعرية » مع آخرين . - منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٩ م .

دمشق فترة يلقى بجامعة دروسه الدينية ، ثم انتقل الى بيت المقدس ، وبعد ذلك رحل الى مصر وأقام بها (بالاسكندرية) فترة من الزمن •

لكن ما لبث أن عاد الغزالي الى موطنه الاصلى « طوس » بادئا بتدوين ما أمله ، وجمع ما تفرق ، واسترجاع ما فات والاستعداد لما هو آت •• لكنه أثناء ذلك طلب منه العودة الى نيسابور والتدريس بالمدرسة النظامية من جديد ، فاستجاب لذلك على مضض وبعد محاولات مستمرة من الآخرين ، غير أن عودته لم تستمر ، اذ سرعان ما طلق التدريس والناس ••• حيث خلع زيه المألوف وبدأ في ارتداء زى الصوفية « الخانقاه » وكان له الفضل في ازدهار حركة التصوف الاسلامى المسنى ، فبفضل كتبه في التصوف صار التصوف ذروة المعرفة والأخلاق والكمال العلمى والعملى ، كمان له الفضل أيضا في كسر شوكة الفلاسفة الذين وثقوا في العقل ثقة مطلقة^(١) • لقد عاد الغزالي بعد ذلك الى الجامع لا لييث العلم السابق على مرحلة العزلة ولكن لييث علما جديدا هو علم ترقية الانسان في روحه وفي تفكيره وفي أخلاقه وهو علم المعرفة الذوقية التى يصل اليها الانسان من طريق سلوك التصوف بعد أن يكون قد حصل العلوم النظرية بأدلتها المتعارفة •

لقد كان الغزالي داهية في كل فرع من فروع العلم والمعرفة ، وكان واضحا في عرض أفكاره والتعبير عنها ، كما كان بارعا في فهم خصومه ومعارضيه • وفي هذا الصدد لا يفتوننى أن أشير الى سيطرة الغزالي الفائقة على اللغة العربية والفارسية ، كما قال كارادى فو ، وكيف أنه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات النفس البشرية حيث كان ينبثق الكلمات والألفاظ التى تنطبق على المعنى المقصود انطباقا تاما • ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من أسلوب ، مرة بقصد الإيضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير ••• وهنا نشير الى أن له في الأدب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب • وله في الفلسفة

مؤلفات... وهو بهذا المعنى فيلسوف... وباختصار شديد جدا نقول انك تستطيع أن تقول ، وأنت مطمئن تماما ، الى أن الغزالي كان فيلسوفا مع الفلاسفة ، متكلماً مع المتكلمين ، فقيها مع الفقهاء ، صوفياً مع الصوفية... الخ .

ولقد بلغ اعجاب « البارون كارادى فو » بأسلوب الغزالي لدرجة قال فيها « ان الكلمات كانت تجرى من بين شفتيه من غير أن تتشف ، وذلك بغزارة عجيبة لا تنافى الرقة واللطافة ، وله من المزايا اللغوية ما يستنبطه من مصادره ومن تعودده الكبير للغة الفارسية . وتعمتي عربيته وتلين بآيلاف الفارسية ، وتجد لقاموسه سيلا عجيبا ، وتتخذ كل فكرة عنده تعبيراً مضاعفاً أضعافاً ، وهو يزيد التماعاً وضبطاً عند كل صولة كما يظهر . وهذه هى الطريقة التى يحلم بها الخطيب ، وهى أيضاً طريقة العالم الخلقى الذى يمحس ملاحظته ويوثق تأمله . وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى النفس عروقا مستدقة مقدارا فمقدارا . . ويضيف : ولا أعرف غير أساليب قليلة ، فى أى أدب كان ، بلغت ما بلغ أسلوب الغزالي رقة وأبهة . ولذا فإنا لا أرى غير الاعراب عن أسفى على تعذر ايراد الغزالي حرفياً تقريباً » (١) .

تطور حياة الغزالي الروحي :

لكى ندرك فلسفة الغزالي (٢) ادراكاً حقيقياً ونقف على الدعائم القوية التى استند اليها ، لابد لنا أن نتتبع تطور حياته الروحي ، لأن من شأن هذا التاريخ الحى الذى دونه لنا فى رائعته الفلسفية الأدبية « المنقذ من الضلال » أن يحل لنا كثيراً من المشاكل ، فضلاً عن أنه

(١) كارادى فو : الغزالي ص ٥٦ ترجمة عادل زعير — الناشر عيسى البابى الحلبي وشركاه (بدون تاريخ) .

(٢) ينبغى أن يكون واضحاً أننا نتحدث فى كتابنا هذا عن الغزالي بحسبانه فيلسوفاً لأن له جوانب أخرى كلامية وصوفية وخلقية وقد عرضناها كلها فى كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، دراسات فى التصوف الإسلامى ، الفلسفة الخلقية فى الإسلام ■

يوضح أن الغزالي كان فيلسوفاً من الطراز الرفيع وأنه أيضاً كان ناقداً
لفلسفياً قل أن يجود الزمان بمثله • وسوف اعتمد هنا في تتبع حياته
الروحية على كتابه سالف الذكر •

من الملاحظ أن الحياة الروحية للغزالي ، رغم ما أصابها من توتر
داخلي أحياناً واضطهاد خارجي أحياناً أخرى ، إلا أن المرء يدرك أن
هذه الحياة قد سارت متوازياً كل التوازي مع نضوج الرجل الفكري •
فالفرد يبدأ حياته الفكرية في البداية وثاقاً في التجارب الحسية كل الثقة
ثم ما يلبث أن يتجاوز هذا المحسوس إلى المعقول أو أن شئت يتجاوز
الحس إلى العقل ، حيث يتبين له في هذه المرحلة أن العقل أصدق أنباء
من الحس • ثم قد يتجاوز المرء مرحلة العقل إلى مرحلة أخرى هي
عند الغزالي مرحلة الحدس ، حيث يتضح له أن الحدس أيقن أنباء من
الحس والعقل • ولنبداً الطريق من بدايته مع حجة الاسلام : الغزالي •

يقول الغزالي ، في بداية حديثه في المنقذ من الضلال ، الذي ألفه
في آخر حياته : ان الهدف من رسالته هذه هو أن يبين فيها غاية العلوم
وغائلة المذاهب ، وأغوارها ، حاكياً ما قاساه في استخلاص الحق من بين
اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجراً عليه من الارتفاع
عن حضيض التقليد إلى بقاع الاستبصار •• وما استنفدت في علم الكلام
أولاً ، ثم طريق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ،
ثم ما خبره من الفلسفة وما ارتضاه أخيراً من اللجوء إلى التصوف (١) •

يرى الغزالي أنه بدأ بحثه عن الحقيقة فأدرك للوهلة الأولى :
اختلاف الخلق في الأديان والمال ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب مع كثرة
الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الاكثرون ومانجمنه الا الأتقون ،
وكل فريق يزعم أنه الناجي وكل حزب بما لديهم فرحون « (٢) •

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٨١ — ٨٧ : نشرة د • عبد الحليم
محمود — دار الكتب الحديثة — بدون تاريخ — وعلى هذه النشرة سوف
نعتمد في عرض تطور حياة الغزالي •

(٢) المنقذ ص ٨٨ •

ولقد جبل الغزالي على الشغف بإدراك الحقيقة والبحث عنها مهما كلفه هذا البحث من عناء ومشقة « فلقد كان التعمش الى ذرك حقائق الأمور دأبى وحيدى من أول لمرى وريعان عمرى غزيرة وفطرة من الله وضعتا في جبلى لا باختيارى وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا » (١) .

ومن العجيب أن المرء ، كما يقول الغزالي ، يولد على فطرة الاسلام الصحيحة ، لكن أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه . وكان هذا هو السبب في أن تحرك باطنه الى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بنقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليديات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات » (٢) .

ويقول الغزالي : ولم أزل في عنفوان شبابى — منذ أن راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم نلجة هذا البحر العميق (بحر المذاهب والعقائد الذى أبحر فيه باحثا عن الحقيقة) وأخوض غمرته خوض الجصور لا خوض الجبان الجذور . أتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . . » (٣) .

ولقد أمر الغزالي على موقفه هذا الدائب والدائم في بحثه عن الحقيقة . ولهذا نجد أنه قد بحث وفتش عن كل الزاعمين أنهم أصحابها ، يقول الغزالي « . . لم أغادر باطنيا الا وأحب أن أطلع على بواطنه ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلميا الا واجتهد في الاطلاع على غلية كلامه

(١) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

ومجادلتها ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا الا وأتخسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته ٠٠» (١) .

هذه هي أصناف أولئك الذين زعموا ، في عصر الغزالي ، أنهم بلغوا الحقيقة دون غيرهم . وسوف نرى ، حالا ، كيف أن الهدف الذي سعى كل منهم الى نيله وبلوغه يختلف كل الاختلاف عن الهدف الذي كان يسمى اليه الغزالي . ولعل تحديد الغزالي أولا لفكرة « العلم » وفهمه الخاص له يفصل المقال بينه وبينهم . فهو يفتش عن « علم » لا يأتيه الباطل ، يبحث عن حقيقة لا يمكن أن يشك أحد فيها اذا بلغها مهما كان منطق الخصم ومهما كانت أدلته . ولهذا فان الغزالي يقدم لنا ، بلغة المناطقة ، تعريفا جامعا مانعا للعلم اليقيني . يقول الغزالي « انما مطلوبى العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة أو تحذيا باظهار بطلانه ، مثلا ، من يقلب الحجر ذهباً ، والمصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا » (٢) .

هذا هو محك العلم الصادق عند الغزالي : الوضوح ، التميز ، الانكشاف الذى لا تلاپسه ذرة شك ٠٠٠ كل هذه شروط أساسية لقبول الغزالي العلم أو رفضه له طبقا لهذه المواصفات ٠٠ « كل ما لا أعلمه

(١) المنقذ ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه • وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » (١) •

وكانت المفاجأة الكبرى التى اكتشفها الغزالى وهى أنه ، بناء على هذه الشروط المنهجية والاساسية للعلم والمعلوم ، وجد أنه غير حاصل على علم بهذه المواصفات حتى الآن » ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة الا فى الحسيات والضروريات » (٢) • لأن كل مالىه آراء وأفكار خاطئة أخذها عن طريق الاستاذة والمجتمع وعن طريق التقليد الاعمى لما آمنت به الاسرة وغيرها مما كان له أثره فى تكوين الغزالى فكريا • لهذا سعى الغزالى الى اعادة النظر فى كل ما حصله وطرحه جانبا أو على الاقل سعى الى اعادة تقويم مالىه من آراء ومعتقدات ، وبدأ يبحث فيما حوله ومن حوله عن اليقين •

لقد اعتقد فى البداية أن اليقين لا بد أن يكون فى الحسيات والضروريات فهذه ، لا شك فى وجودها ، ومن ثم فإن كل ما يحدث عنها ينبغى أن يكون صادقا ••• « فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات ، فلا بد من احكامها أولا لاتيقن أن ثقتى بالمحسات وأمانى من الغلط فى الضروريات : من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمانى أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له • فأقبلت بجهد بليغ أتأمل فى المحسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسات أيضا ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة • ثم بالتجربة والمشاهدة — بعد

(١) المرجع السابق ص ٩٠.

(٢) المرجع السابق ص ٩١.

ساعة — تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بعتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة • وتتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض في المقدار . هذا وأمثاله ، من الحسرات ، يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذب حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته^(١) •

اكتشف الغزالي ، اذن ، أن الحس قاصر عاجز • وكان هذا الاكتشاف راجعا الى العقل الذي فضح الحواس وبين تهافتها وقصورها عن نيل الحقيقة • فكان أن ولي الغزالي صوبه تجاه العقل • • « فقلت قد سطت الثقة بالحسات أيضا ، فعلمه لا ثقة الا بالعقليات التي هي الاوليات : كقولنا العشرة أكبر من الثلاثة ، والتفنى والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما واجبا مجالا • • • »^(٢) •

لكن يبدو أن هذه البديهيات هي الاخرى قد أخذها الغزالي هكذا ، مثلما أخذ كل المعلومات السابقة ، أقصد أنه لم يضبرها ولم يمجسها • ليس هذا فصعب به أنه سمع صوت الحواس تناديه قائلا : « انه كان يصحقا ويثق فيها ، ولولا ظهور العقل لديه لظل على ولائه لها واعتقاده فيها • لكن بمجرد أن ظهر العقل بدأ يكتشف عجزها • فالعقل هو الذي بين تهافت الحواس • لذلك قالت قوى الحواس للغزالي : لا ينبغي لك أن تأمن في العقل ، اذ ليس هناك ما يمنع من أن تأتي سلطة أخرى ، غير سلطة العقل ، فتكتشف لك بطلان العقل وتمويهه مثلما كشف هو بطلان الحس وقصوره وتمويهه • وعدم ظهور هذه القوة الآن ليس دليلا البتة على استحالة ظهورها • وقد عبر الغزالي عن ذلك على لسان حال الحواس حيث خاطبته بقولها « • • • » يم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كتثقتك بالحسرات ، وقد كنت واقفا يي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم

(١) المنقذ ص ٩١

(٢) المنقذ ص ٢ •

العقل لكنت تستمر على تصديقي • فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ،
اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في
حكمه • وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالته ••• » (١) •

ويبدو أن الحواس نبهت الغزالي الى صدق ما تقوله عن العقل
باستشهادها بحالات النوم وما يحدث فيها من رؤية لبعض الاماكن
والاشخاص ومن تحقيق لبعض الاماني ••• فما المانع من أن يكون ما
يقول به العقل أشبه بالاحلام ، لكننا لا ندري !! ما المانع من أن نكون
الآن نياما ثم تأتي حالة أخرى نستيقظ فيها •••• هنا أضحى الغزالي في
موقف الريية والشك ، وبدأ الصراع يهز أعماقه « حيث توقفت النفس
في جواب ذلك قليلا وأيدت أشكالها بالإنام وقالت : أما تراك تعتقد في
النوم أمورا وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ، ولا تشك في
تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك
أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل
هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك
حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك
نوما بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت
بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها
حالتهم ، اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ادا غاصوا في
أنفسهم وغابوا عن حواسهم احوالا لا توافق هذه المعقولات ، ونعل
تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
« الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى
الآخرة ، فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ،
ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٢) •

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت علاجا ،

(١) المرجع السابق ص ٩٢

(٢) المنقذ ص ٩٢ — ٩٣ •

فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل .

فأعزل هذا الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا وفيهما على المسفطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى منى ذلك المرضى وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر وبقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة . ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن « الشرح » ومعناه ، قال : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام . وقال هو نور يقذفه الله تعالى في القلب » (١) .

ويحدثنا الغزالي في عبارات بليغة ، تعد من أحسن ما كتب في هذا الصدد ، عن هذا الصراع بين الدنيا وبين الآخرة ، بين الرغبة في الاستمتاع بمباهج الدنيا ومفائتها وبين النجاة والخلاص في الآخرة ، فصاحب حبين كما يقول الصوفية كذاب ، وسوف أورد هذا الصراع بنصه كما هو لانه أبلغ من أي قول أو شرح له :

يقول الغزالي « ... وكان قد ظهر عندي أنه لا مطعم في سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق . ثم لاحظت أحوالي ، فاذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدقت بى من الجوانب .

ولاحظت اعمالي — وأحسنها التدريس والتعليم — فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس : فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها ومحرکہا

طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنسى
أشفيت على النار ان لم أشتغل بتلافى الاحوال •

فلم أزل أفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم
على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوما واحل العزم يوما •
وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة
بكرة الا وتحمل عليها جند الشهوة جملة فتفتتها عشية ، فصارت شهوات
الدنيا تجاذبنى سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى : الرحيل
الرحيل ، فلم يبق من العمر الا قليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع
ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل • فان لم تستعد الآن للآخرة
فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعت
الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار 11 .

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، اياك أن تطاوعها ، فانها
سريعة الزوال ، فان أذعنت لها ، وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن
المنظوم الخالى عن التكدير والتنقيص والامن المسلم الصافى عن منازعة
الخصوم ، ربما التفتت اليه نفسك ولا يتيسر لك المعاودة • فلم أزل أتردد
بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ، قريبا من ستة أشهر ، أولها:
رجب سنة ١٤٨٨ هـ ، فى هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطراب ،
اذ اقبل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس فكننت أجاهد نفسى أن
أدرس يوما ، تطيبيا للقلوب المختلفة الى فكان لا ينطق لسانى بكلمة
واحدة ولا استطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان ، حزنا فى
القلب بطلت معه قوة الهضم ، ومראה الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى
ثريد ولا تنهضم لى لقمة ••• ثم لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية
اختيارى التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له فأجابنى
الذى يجيب المضطر اذا دعاه وسهل على قلبى الاعراض عن الجناه
والمال والاولاد والاصحاب •••••

هذه هي رحلة الشك عند الامام الغزالي :

- ١ — بدأت بالنزعة الفطرية لديه في البحث عن الحقيقة •
- ٢ — وارتبط بذلك تعريفه الفريد للعلم الذي يعني الحصول عليه
- ٣ — اختبار كل المعلومات التي حصلها بناء على حده للعلم •
- ٤ — اكتشاف ان كل ما حصله علم لاثقه به ولا امان معه •
- ٥ — ودعم ثورته وشكه ، كشف العقل عيوب الحس ، وتنبه الحس له من جهة أخرى على أن يحذر اغاليط العقل واوهامه • اذ أن مقارنة المحسوسات بالمعقولات عمقت شكوكه في قدرة كل منهما على كشف الحقيقة له •
- ٧ — وكان أن التجأ الى الكشف أو النور الالهي لان رحمة الله أوسع من الحس ومن العقل •

الغزالي وعلوم عصره :

وعلى أساس النزعة النقدية عند الغزالي ، وعلى ضوء تمحيصه لمصادر المعرفة وتمييزه بين المعرفة العقلية الخالصة وبين غيرها وتمييزه بين المعرفة البديهية وبين المعرفة الاستدلالية ، حاول أن يستعرض أنواع العلوم عند مختلف طوائف المفكرين في عصره • وقد انحصرت أصناف الطالبين عنده في هذه الأصناف الأربع :

- ١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والمنظر •
- ٢ — الباطنيون وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاعتباس من الامام المعصوم •
- ٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان •
- ٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المكاشفة والمجاهدة (١) •

ولقد كان المعيار الاساسى فى النقد هو تخصيص الحكم واستبعاد ما ليس بديها اوليا واستبعاد ما لا يقوم عليه البرهان القاطع المنطقى المستند الى الاوليات اليقينية : الحسى منها والعقلى .

لقد كان طبيعيا أن يمر الغزالى ، رحمه الله ، بالعلوم التى كانت سائدة فى عصره . ولهذا بدأ بدراسة الكلام . لكنه لم يجد فى نفسه ما يرضى حاجة عقله خصوصا أن العلم قائم ، كما يقول هو ، على مقدمات منقولة ، وأن غرضه (العلم) الرد على الخصوم ، هذا فى انوقت الذى كان غرض الغزالى فيه معرفة الاسس اليقينية لوجهة النظر التى عنها طالب بالمعرفة بصرف النظر عن الرد على المخالفين أيا كانوا . لأن الاساس عند الغزالى هو معرفة الحق فى نفسه ، وبعد ذلك يتبين للانسان الحق من المخطئ .

يقول الغزالى « ... انى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم . وصنفت فيه ما أردت أن أسنف . فصادفته علما وفيما بمقصوده غير واف لمقصودى فلقد قام طائفة منهم (المتكلمين) بما ندبهم الله تعالى اليه بمأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوء والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة . ولكنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم الى تسليمها : أما التقليد أو اجماع الامة أو مجرد القبول من القرآن والاخبار ... فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيا ... » (١) .

وبعد أن درس الغزالى علم الكلام ، انتقل الى دراسة الفلسفة ، وهو كان على علم بالفلسفة من أول الامر وبوجه خاص فى اثناء الفترة التى كان فيها تلميذا ومساعدة لامام الحرمين الجوينى . لكنه بعد أن عين استاذا فى المدرسة النظامية ببغداد أقبل على دراسة الفلسفة دراسة منظمة . وأغلب الظن أنه اضطر الى ذلك بحكم الحياة الفكرية

الخصبة المتنوعة المظاهر في بغداد بما كان في تلك الحياة الفكرية من تفاعل وجدال ومناظرة بين مختلف أنواع المفكرين •

يقول الغزالي «... ثم انى ابتدأت — بعد الفراغ من علم الكلام — بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا : أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أهل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله ، واذا ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا فشمرت عن ساعد الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانه بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغى من التصنيف ... فأطلعنى الله سبحانه وتعالى ، بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة أعاوده وأردده وأتفقد غوائله حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق وتخيل اطلعا لم أشك فيه فأسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم : فانى رأيتهم أصنافا ورأيت علومهم أقساما • وهم — على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم الاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه » (١) •

وقد صنف الغزالي الفلاسفة ثلاثة أصناف :

١ — فهناك صنف جحد الصانع وقال بقدم العالم وقدم الانواع الحيوانية التى هى على هذه الارض • وهؤلاء يسميهم « ألدهرية » أو « الزنادقة » • وهؤلاء الفلاسفة ينكرون فكرة الخلق والخالق ، ويقولون ان الحيوانات والنباتات هكذا من الازل ، بحيث ذهبوا الى أن كل حيوان من نطفة وأن كل نطفة من حيوان ، وهكذا بلا بداية ونهاية • فهم يذهبون الى القول أرحام تدفع وأرض تبلع وعندهم ان المحى والمميت هو الدهر •

٢ — الفلاسفة الطبيعيون الذين تعمقوا في البحث في عالم

الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات ، فرأوا في ذلك من الصنع الحكيم والافتقان البديع ما اضطهرهم الى الاعتراف بوجود صانع حكيم ، لكنهم ما نسميه العقل أو الروح مرتبط بالزاج البدنى للكائنات الحية ، وأنه ما نسميه العقل أو الروح مرتبط بالزاج البدنى للكائنات الحية ، وأنه ينعدم بزوال هذا التركيب . ولذلك فان هؤلاء الفلاسفة انكروا القول ببقاء النفس وبحياة أخرى . وهنا نشير الى ميزه من مميزات الغزالي العديدة .

فهو لم يقدر رأى الفلاسفة وعلى رأسهم أرسطو وأفلاطون كما فعل غيره من المسلمين . فقد جمع الفارابى ، كما رأينا بين رأى الحكيمين لاعتقاده أن أفلاطون الالهى وأرسطو المعلم الاول لا يمكن أن يخطأ أو أن يكذب الواحد منهما الآخر . كذلك نذكر أن ابن رشد قد تابع الى حد بعيد أرسطو متابعة تكاد تكون تامة . المهم هو أن الغزالي اعتبر أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة أناسا ينبغي أن يوضعوا تحت محك النظر والفكر ولا مانع من بيان أخطائهما وتهافتهما اذا تبين مختلفة ذلك . فهما ليسا بنبيين عنده يعبران عن وحى واحد بالفاظ مختلفة وانما هما مجادلان يعارض أحدهما الآخر (١) .

٣ — الصنف الثالث هو الفلاسفة الالهيون ويقصد بهم الغزالي سقراط وأفلاطون وأرسطو . وهو يرى أن خير من يمثل علم هؤلاء عند الاسلاميين الفارابى وابن سينا . ويشير الغزالي الى ما بين هؤلاء الفلاسفة من خلاف حيث يخطئ بعضهم البعض الآخر .

ثم بعد ذلك نجد أن الغزالي يشير الى أن علوم الفلاسفة تنقسم الى :

(١) رياضة ، حساب ، هندسة ، وهذه أمور برهانية لا سبيل

الى انكارها بعد معرفة براهينها ، وان كان قد يكون لها تأثير سئ •
وذلك لان من يعرفها يظن ان كل الفلسفة من هذا النوع البرهاني ،
فيقبل كل آراء الفلاسفة من غير نقد • ويرى الغزالي أن لهذا
العلم آفتين :

الآفة الاولى : هي أن يعتقد المرء أن كل علوم الفلاسفة من هذا
القبيل ، ثم يرى انهم ينكرون الوحي والنبوة والآلهة فيتابعهم في الرأي
لانه اعتقد من قبل أن كل علومهم برهانية وأنهم انما أنكروا هذه المسائل
الدينية لخروجها عن العقل •

الآفة الثانية : هو أن يعتقد المرء خاطئاً أن كل علوم الفلاسفة
باطلة اذ أنهم ماداموا « كفرة » وجب عدم الاخذ عنهم والتشكيك في كل
علومهم • وليس هذا صحيح • فلا ينبغي أن ننكر قولهم في الكسوف
والخسوف والهندسة والرياضة والكيمياء وغيرها • هذه آفة لانها
تتضمن أن الاسلام يبنى على الجهل وليس هذا صحيحا •

٢ — علوم منطقية : وهذه أيضا علوم برهانية لها عند غير الفلاسفة
نذير مثل ما عند المتكلمين وأهل النظر في الادلة • لكن قد ينخدع بسببها
الانسان فيظن أن كل آراء الفلاسفة من هذا النوع • يقول
الغزالي « وربما ينظر في المنطق أيضا ، من يستحسنه ويراه واضحا ،
فيظن أن ما ينقل عنهم (الفلاسفة) من الكفریات مؤيده بمثل تلك
البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية » (١) •

٣ — علوم طبيعية ويقصد بها البحث عن عالم السموات وكواكبها
وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب ••••• والحيوان
والنبات والمعادن ••••• وعن أسباب تغيرها •• الخ • ويرى الغزالي
أن هذا البحث ليس عليه غبار ، لكن توجد في العلوم الطبيعية عند
الفلاسفة مسائل لا بد من نقدها ورفضها مثل قول

الفلاسفة : ان أشياء هذا العالم نفعل بذاتها وأنها تفعل مستقلة عن موجدتها • ومثل قول الفلاسفة بالعلية أعنى بالتلازم الضرورى فى وقوع الاسباب والمسببات على النحو المطلق أعنى على سبيل الصتمية ••• لكن الغزالى يرى أنه ينبغى أن يدرك من دراسة هذا العلم « أن الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هى مستعملة من جهة فاطرها ، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره ، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته » (١) •

٤ - الالهيات : وهى العلوم المتعلقة بما ليس محسوسا من الأشياء وخصوصا الاله وصفاته • ويلاحظ الغزالى أن هذا الميدان فيه أكثر أغاليط الفلاسفة لانهم على حد تعبيره « ما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق ، والغزالى يحصر أغاليط الفلاسفة فى هذا الميدان فى عشرين مسألة ويعتبر ان ثلاث مسائل منها كفر وهى : قول الفلاسفة بقديم العالم وانكارهم للبعث والحشر والثواب والعقاب بالمعنى الحقيقى ، وقولهم ان الله لا يعلم الجزئيات •

٥ - العلوم السياسية : ويرى الغزالى أنها مجموعة آراء متعلقة بنظام حياة الانسان ، وأن الفلاسفة اقتبسوا كثيرا من ذلك عن الاديان وأهلها •

٦ - العلوم الخلقية ويرى الغزالى أن الفلاسفة هنا قد أفادوا الى حد كبير من أهل الاديان •

خلاصة ذلك كله هو أن الغزالى يقبل هنا من العلوم والآراء الفلسفية ما يكون قائما على برهان رياضى أو منطقى ، ويرفض ما عدا ذلك • وهو قد درس الفلسفة رغم نقده لها ، وكان يمحس ما يقرأ • ولذلك لا يمكن أن تكون هناك قيمة لنقد الناقدين للغزالى من الذين اعترضوا عليه لقراءته للفلسفة أو الذين اعترضوا عليه لذكره بعض الآراء الفلسفية

في كتبه • وكان رأيي في هذا الصدد أن هذه الآراء هي من مولدات حاطره من جهة وأنه ينبغي ، من جهة أخرى ، أن لا نرفض ما في الفلسفة من حق • وعلينا أن نميز بين ما عند الفلاسفة من حق وبين ما عندهم من باطل بحيث نأخذ الحق ونترك الباطل • فالغزالي ، رحمه الله ، لا ينصح أن يترك أو يرفض الرأي الصحيح لجرد أن القائل به قال برأى آخر باطل ، والمعيار هو ما أشرنا اليه ، وأقصد معرفة الحق في نفسه لا معرفة الحق بسبب من يقول به • فلو «فتحنا هذا الباب وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية» (١) •

وبعد أن درس الغزالي الفلسفة ورد عليها ، درس مذاهب الباطنية الذين كانوا يدعون أنهم عندهم علم يؤخذ عن أئمة معصومين ، ولكنهم في الحقيقة لم يكن عندهم هذا العلم ، وإنما كانوا يحاولون استهواء الناس وتسخيرهم لأغراض أخرى • ولما كان الباطنية قد عضل شرمهم في عصره ، فقد رد عليهم في كتابه «فضائح الباطنية» ، ولما لم يجد الغزالي اليقين ولا المعرفة التي يطلبها لا في علم الكلام ولا في الفلسفة ولا في دعاوى الباطنية ، فإنه لم يبق أمامه من العلوم التي رآها في عصره الا علوم الصوفية • وهكذا نجد ان الغزالي قد اختتم حياته بالتصوف كما أشرنا من قبل ، حيث ترك الاسرة والاهل والتلاميذ قاصدا بيت الله الحرام حيث بدأ الطريق ••• !!

ولنعرض الآن لاهم المشاكل الفلسفية التي عالجها الغزالي اذ أننا كما أشرنا سوف نناقش هنا آراءه الفلسفية فحسب •

فلسفة الغزالي

١ - مشكلة الألوهية

كلمات لا بد منها :

قصدت بهذه المقدمة التمهيدية أن أشير الى بعض الملاحظات العامة والتي أرى أنها ضرورية أولا لكي نفهم الغزالي فهما جيدا ، وهي أيضا ضرورية اذ من شأنها أن ترفع سوء الفهم الذي وضع المؤرخون فيه الغزالي دون أن يكون للرجل ذنب في ذلك .

في البداية أود أن أوضح أننا قد ركزنا الحديث على تطور حياة الغزالي ورحلاته الفكرية والروحية ، وذلك لاننا نرى أن تتبع المنحى الروحي لحياة هذا المفكر العملاق أمر ضروري لان مفتاح فهم الغزالي وتفسير بعض الجوانب التي غاب فهمها عن البعض يرتبط كل الارتباط بهذا التطور الروحي الحى الذى مر به الغزالي .

لقد اتهم الغزالي ، بغير حق ، انه كان مضطنا وأنه كالطبل الاجوف كما ذهب ابن سيعين الذى قال عنه « ان الغزالي لسانه دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الاضداد ، وحيرة تقطع الاكباد : مرة صوفى واخرى فيلسوف وثلاثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير . وادراكه في العلوم اضعف من خيط المعنكوت ، وفي التصوف كذلك لانه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الادراك ... وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الاسلام على اعتقاد الجمهور ولكونه عظم التصوف ومال بالجملة اليه ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه»^(١) . ويدعم هذا الزعم على حجة الاسلام المفتري عليه انه يصعب على المرء أن يصنفه هل هو متكلم أم فيلسوف أم صوفى ، لان الرجل له في كل مبحث من هذه المباحث الثلاث موقف ورأى وعمل ان لم تكن أعمال . وكان هذا الفريق اعتقد خاطئا تعارض الدين مع الفلسفة والفقه والكلام ... وليس هذا صحيحا فليس ثمة استحالة

(١) ابن سيعين : رسائل ابن سيعين ص ١٤ حققه وقدمه له د . عبد الرحمن بدوى — الدار المصرية للتأليف والترجمة — يونية سنة ١٩٦٥م .

أن يجمع المرء بين العقل وبين الدين • لأن الوحي خطاب موجه الى العقل في المقام الاول ، والعقل طاقة مهمتها تعقل الدين • فكل واحد من الطرفين ينشد الطرف الآخر ••••• قد يحدث أن يكون ثمة سوء تفاهم متبادل أحيانا ، لكن هذا لا يدم وحتى لو دام فإنه لا يصل الى كل المشتغلين بالميدانيين ويمتد اليهم • فالصراع بين الدين والفلسفة لا يصل الى درجة التناقض البتة • ومن هنا نستطيع أن نقول ان الغزالي أحد الفلاسفة الاسلاميين • لقد آمن ثم عقل ، وعقل ثم آمن •• عقل حقيقة الدين الاسلامي فآمن بها ، وشب على الدين الاسلامي فآمن به في صباه ثم حينما بزغت شمس العقل لديه بدأ يعقل ما آمن به من قبل • لقد أدرك أنه عاقل وأدرك أن الحقيقة توجد في الدين الاسلامي ، ولهذا فهو حكيم ديني • ثم ان المتكلم والفيلسوف معا يعتمدان على الحس والعقل كادأتين من أدوات المعرفة فحسب • ومن هذه الجهة فان الغزالي لم يرفض الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفة ولكنه رفض أن تقف ملكات الانسان عند الحس والعقل ، لأنه رفض أن تكون موضوعات المعرفة الانسانية قاصرة على المحسوس وعلى المعقول الصادر عن هذا المحسوس ، لأنه يرى ضرورة القول بوجود معقولات لا شبيه ولا مثيل ولا ند لها • هذا فضلا عن أن تحديد علاقة الذات بهذه المعقولات سواء كانت حسية وغير حسية يختلف باختلاف الذوات كما أنه أيضا يختلف باختلاف الوسائل • وهذه نقطة أرى أنها على درجة قصوى من الاهمية •

بمعنى أن الغزالي قد أدرك الفروق الفردية بين المشتغلين بالفكر بوجه عام ، كما أنه أدرك بنظره الثاقب تباين الموضوعات وأدرك من جهة ثالثة أن ثمة أكثر من وسيلة وطريقة للتعبير عن موضوعات الفهم والادراك • وهو من هذه الناحية كان خبيرا بالنفس البشرية حيث كان — بالنسبة لها — طبيبا ماهرا : شخص الداء وسعى الى العلاج ، لان الدواء الواحد قد يستتضر به مريض ويشفى به آخر • لذلك حاول أحيانا أن يتحدث بلغة المتكلمين ، وأخرى بلغة الفلاسفة ، وثالثة بالذوق والوجدان وهو أحيانا يعبر عن الشيء في ذاته كما هو ، محاولا تصويره تصويرا

جليا ناصعا ومرة أخرى يحاول سوق أمثله وحكايات لكى يفهم من يعتقد أنه قد يعجز عن فهم ما يهدف اليه النص الدينى أو المعنى الفلسفى • وباختصار فان الغزالى يسعى أحيانا الى استخدام الاسلوب الرمزى مخاطبا المصفوة من الناس ، وقد يتجاوز هذه الرمزية فيتحدث حديث قلب معاين مشاهد ، وقد يهبط ، من جهة ثالثة ، الى أدنى مستوى من مستويات الخلق فيتحدث بلغة العامة كى تفهمه • وبين العامة والخاصة نجد الحكماء ، وهو أيضا قد حاجهم وناقشهم بمنطقهم « والغزالى فى كل ذلك لا يرفض هذا أو ذلك لمجرد الرفض ، بل أنه يأخذ ما يراه حقا ويترك ما يراه باطلا • ولقد كان رائده فى هذ قول الرسول الكريم : خاطبوا الناس على قدر عقولهم • والواجب على الاستاذ الخبير بطلابه وتلامذته أن لا يبلغهم علمه من عل بل من الواجب عليه أن يهبط الى مستواهم حتى يتمكن من انتشالهم من قاع الجهل الذى هم فيه • ومن الواجب عليه أن يدرك أن هؤلاء الطلاب متفاوتون فى درجة تلقى العلم وقبول أنواع المعارف ، بحيث يعطى كل طالب ما يناسبه • ومن هنا نص الغزالى فى « ميزان العمل » على أن « المعلم ينبغي أن ينزل الى مستوى من يعلم ويرشد • فلو صادفه مسترشد تركى أو هندى أو بليد الطبع ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان وانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا بهولا منفصلا عنه ، قيل له ان الله تعالى على العرش لثلا يكذب بالحقيقة أن ذكرت له كما هى • وان صادفه ذكى ذكرت له الحقيقة كما هى » (١) •

والغزالى يرى أنه من الواجب أن يؤمن العامى فقط بجميع ما جاء به الشرع ايمانا مجملا من غير بحث عن الحقيقة والكيفية ، فان لم ينفعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك • فان امكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام ، وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف •

(١) د • سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٨٩ •

لهذا قرر الغزالي في بعض نصوصه الصوفية أنه ليس كل سر يكشف ويفشى ، ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ، بل صدور الاحرار قبور الاسرار . بل قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر : والحكمة ان غذى بها غير اربابها أضرت بهم كما يضر لحم الطير الطفل انرضيع .
لهذا فان الغزالي نصح بأن نعطي لكل انسان بمقدار عقله ونزله بميزان فهمه حتى نسلم منه وينتفع بنا والا وقع الانكار لتفاوت المعايير والموازين .

بل أن الغزالي قال في احيائه « ان من تقيد من العوام بقيد الشرع ، ورسخ في نفسه العقائد الماثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريره ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده ، بل ينبغي أن يخلو وحرفته ، فانه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عنه قيد العوام ، ولم يتيسر قيده بقيد الخواص ، فيرتفع عنه السد الذي بينه وبين العامى ، وينقلب شيطاناً مريداً ، يهلك نفسه وغيره . بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدينية ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، وتعليم الامانة في الصناعات التى هم بصدها ، وتملا قلوبهم من الرهبة والرغبة ، في الجنة والنار ، كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة فانه ربما تعلقت شبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك وانما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويستغلوا بعبادتهم ومعايشتهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فان العامى لو يزنئ ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم . فانه من تكلم في الله وفي دينه من غير اتقان العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري ، كمن يركب لجة البحر وهو لا يعرف السباحة » (١) .

وليس من قبيل المصادفة أن يدون الغزالي مؤلفات في هذا الصدد عنوانها : محك النظر ، معيار العلم ، ميزان العمل ، المضمون به على غير أهله ، فيصل التفرقة ، الاقتصاد في الاعتقاد . . الخ كلها حساو

فيها الغزالي أن يركز على المنهج والوسيلة والقدر الذي ينبغي أن يعطى لكل طالب لهذا فان ما أخذ على الغزالي كما جاء على لسان ابن سبعين يحسب للغزالي ولا يحسب عليه وذلك على ضوء ما شرحناه هنا . فالغزالي يرى أن للحقيقة أكثر من مجلى ومظهر ، وأدرك أن هناك علوما لا غبار عليها ، والشرع لا يحرم الاشتغال بها ، وهذه العلوم صادقة بلا شك في مجالها . ولهذا كان عليه أن يكون له منها موقف القبول الحذر أو المشروط . وباختصار نقول أن الغزالي كان متكلميا بقدر ما وجد في الكلام من حقيقة ، وكان فيلسوفا بقدر ما وجد في الفلسفة من حقيقة وكان صوفيا بقدر ما وجد الحقيقة في التصوف ، لان المحك عنده لم يكن اما هذا واما ذاك ، لم يكن الرفض المطلق الاعمى أو القبول المطلق الاعمى

وليس من قبيل المصادفة أن يتحدث الغزالي عن أصناف المفكرين في عصره ، فيتحدث من جملة ما تحدث ، عن المتكلمين والفلاسفة ، كما أنه أيضا يتحدث عن المناهج والتي ينبغي أن تتباين تبين الموضوع بحيث لا يستخدم المنهج الرياضى في البحث عن الالهية ولا يستخدم العقل في احساس المحسوس ولا يسعى الى تعقل الشيء بالحوس . وحديث الغزالي في هذا المجال يعنى :

١ — الاعتراف بأهمية علم الكلام (الفلسفة الدينية) والفلسفة كعلمين قائمين لا غنى عنهما .

٢ — ينبغي استخدام المناهج الملائمة لكل مبحث على حده . ومن هذه الناحية لا ينبغي أن تقتصر في دراسة ما بعد الطبيعة على الحس والعقل ، بل ينبغي أيضا أن نفسح المجال للحدس . فمن ظن أن الكثيف مقصور على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

٣ — وهذا يعنى أن الغزالي مقر بالمحسوس ومقر بالمعقول ، وقد اعتمد على الحس واعتمد على العقل ، حينما أراد تجاوز العالم المحسوس

مستشرفا سدرة المنتهى ، حيث لا أنا ولا أنت ، حيث لا حس يجدى
ولا عقل ينفع .

٤ — والغزالي بهذا لا يقلل — البتة — من قيمة العقل والحس ،
كما أنه لا يرفع من شأنهما على حساب البصيرة . بل أن موقف الغزالي
هنا أنه نقد ببراعة قدرة الحس وقدرة العقل على الفهم والادراك فحسب .

٥ — بمعنى أن الغزالي قال بالحس وقال بالعقل وقال أيضا بالبصيرة
أو الحدس ، وهذا أمر هام للغاية . فهو لم يضحي في تفتيشه عن
العالم المحسوس بالحس ، ولم يكن بوسعه أن يتخلى عنه . كما أنه
لم يضحي بالعقل في ادراك الكليات والاستدلال القياسى وغيره من
عمليات منطقية دقيقة . غير أنه طبقا لما سعى اليه من معاينة الله ومكاشفته
والصعود اليه رأى أن أنسب وسيلة لذلك هى الحدس الصوفى أو
البصيرة أو لغة القلب والوجدان لا لغة الحس والعقل . ومن هذا المنطلق
كان هجومه العنيف الموجه الى الحسين والعقلين الذين يسعون الى
الوصول الى هذه المرحلة بالحس والعقل .

٦ — ويرتبط بذلك كله ان للغزالي موقفا واضحا من جهة احتياج
العقل للنقل ، ومن جهة نشدان النقل للعقل . فهو يرى أن الواحد منهما
لا غنى له عن الآخر » . . . اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع
لم يتبين الا بالعقل . فالعقل كالاس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس
ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس فالعقل كالبحر
ولن يغنى الشعاع ما لم يكن بحر . وأيضا فالعقل كالسراج والشرع
كالزيت الذى يمدده ، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج
لم يضيء الزيت فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل
وهما متعاضان بل متحدان وفى موضع آخر يقول « الداعى الى محض
التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمنجود العقل عن أنوار
القرآن والسنة مغرور فان العلوم العقلية كاللاغذية والعلوم
الشرعية كالادوية ، والشخص المريض يستنصر بالغذاء متى فاتته

الدواء فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالادوية المستفادة من الشريعة » (١) .

ولقد كان التطور الروحي لحياة الغزالي تطورا حيا ، كل طور منه يؤدي الى الطور الذي يليه ، واللاحق منه يرتبط بالسابق ، فليس ثمة طفرات في حياة الغزالي ولكنه صعود فكري هادئ مرتب ، كل درجة منه ترتبط بما قبلها وتؤدي الى ما بعدها ، حيث ينتهي هذا التدرج وهذه الدرجات الصاعدة عند سطح العالم المحسوس . بعدها ينبغي أن يصعد الانسان بقلبه ويعتمد على بصيرته في سفره الطويل .

ومن غير المفهوم أن يشيد الغزالي بمباحث المنطق والرياضة والقوانين العلمية ثم بعد ذلك يهاجم هذه المناهج وتلك القوانين . لا يمكن أن يناقض الغزالي نفسه بنفسه لا يمكن له ، وهو من هو فكر واضح ورؤية ثاقبة ، أن يقول في البداية شيئا ثم يقول في النهاية غير ما قرر في البداية . لقد تحدث عن الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها من علوم . وهو قد قبل هذه العلوم من جهة ورفضها من جهة أخرى . . . فقد نبه وحذر من الوقوع في خطأ منهجي كبير حينما نعمم المنهج المتبع في هذا العلم أو ذاك لاجابنا بدقته بحيث نلجأ اليه ونعتمد عليه في بحثنا لكل الموضوعات الأخرى والتي خص منها البحث في الالهيات . فهذا النوع من الدراسة من الجائز أن يعتمد المرء فيه على العقل والحس ، لكن ليست هذه هي الوسائل الوحيدة لمعرفة الالوهية ، بل ان الغزالي لا يطمئن اليها وحذر من الوقوع في شراكها . مقررنا أن المحدث الصوفي هو الوسيلة الوحيدة التي يستطيع الانسان أن يثق فيها ويطمئن اليها .

هذه هي الملاحظات التي أردنا أن نشير اليها قبل عرض فلسفة الغزالي وهي ملاحظات من شأنها أن تجعلنا نقول نعم : لقد كان الغزالي متكلماً مع المتكلمين ، فيلسوفاً مع الفلاسفة ثم صوفياً مع الصوفية . والغزالي وصل الى ما وصل اليه من اعتماد على المحدث .

(١) الغزالي : معارج القدس ص ٤٦ .

لا بين يوم وليلة ، بل لقد مر في حياته بأطوار متباينة وأهمها هنا طور الكلام وطور الفلسفة ثم طور التصوف • لم يكن الغزالي مفكرا « جامدا » ولكنه كان طيعا في مشاربه الثقافية • فقد ذهب إلى أن آفة المفكر أن يقف عند حد مذهب معين دون ادراك للمذاهب الأخرى ، كما أن آفته أيضا هي أن يقبل هذا المذهب أو ذاك قبولا أعمى لا لشيء الا لأنه يكره هذا القائل به أو أنه يميل إلى هذا المفكر قبل أن يخبر ما ذهب إليه • وهذا خطأ فاحش عند الغزالي •

وجود الله :

من يقرأ آخر كتب الغزالي ، وهو المنقذ من الضلال ، يدرك مباشرة أن فكرة الالهية كانت هي الفكرة السائدة والمسيطرة على الغزالي كل السيطرة وأنها استولت عليه كله ، فنظر إلى الوجود من خلالها وقوم العلوم بالنسبة إليها ، وصاحب الرجال وأقام خلقات العلم من أجلها ، وترك أيضا الأهل والأسرة بسببها •

ونود أن نشير هنا إلى أن الغزالي لم يهتم كثيرا بأبواب وجود الله ، ولعل عدم اهتمامه هذا يرجع إلى أمرين رئيسيين :

الأمر الأول : هو أن الغزالي ، أغلب الظن ، لم يشك في وجود الله ، كما أنه لم ير أحدا له شأن أو وزن في تاريخ الفلسفة ، قد أنكر أن وجود الالهى ذاته • فهو من هذه الناحية لم يجد دافعا قويا كي يخصص أجزاء كاملة للحديث عن اثبات وجود الله كما فعل بالنسبة لبعض المباحث الأخرى • نقول ذلك ونحن نضع في حسابنا موقف الفلسفة اليونانية واليهودية وغيرها من مشكلة الالهية ، لأن الخلاف بين الغزالي من جهة وبين هذه الاتجاهات من جهة أخرى ، كان متعلقا بشأن فهم الغزالي المتميز للوحدانية عن فهم الآخرين الذين جادلهم وناقشهم ووقف لهم بالمرصاد •

الأمر الثانى : هو أن الغزالي خصص عدة مباحث من أعماله

لمصارعة الفلاسفة في بعض القضايا التي كفرهم فيها ، وكان من جملة هذه القضايا مشكلة قدم العالم عندهم . فقد تحدث الغزالي عن الخلاف بينه وبينهم ، حيث انتهى الى بيان تهاافت رأيهم ، وذلك من خلالبراهينه القوية على حدوث العالم (كما سنرى) . ولا شك أن الأدلة الخلصة باثبات حدوث العالم عند الغزالي تشير ، من جهة أخرى ، الى الوجود الالهي . أى أن الأدلة التي ساقها على حدوث العالم وعدم أزليته تتضمن أيضا اثبات الوجود الالهي . ولهذا فقد اكتفى الغزالي باثبات حدوث العالم حتى يتأكد من جهة أخرى القول بوجود الله . لأن الدليل على حدوث العالم يتضمن الدليل على اثبات الله كمحدث لهذا العالم .

ومن خلال قراءة المؤلفات الغزالية سوف يتضح لنا أن الغزالي ، في اثباته لوجود الله ، قد اعتمد على الدليل الكوني . كما أنه أيضا قد اعتمد على الدليل الوجودي . لقد اعتمد ، في اثباته لوجود الله على النظر في هذا العالم المحسوس وما يعتوره من حركة وتغير وفساد وفعل وانفعال وتقدم وتأخر ... لكي ينتهي الى اثبات وجود الله كمبدع لهذا العالم كله .. وهو أيضا قد اعتمد على الدليل الوجودي في اثباته لله حينما تحدث عن النور الداخلى وعن فطرية المعرفة (بما في ذلك معرفة الله) وكيف أن الله يشرق بنوره وعلمه على النفس الانسانية فتطالع على مرآتها الوجود الالهي . وهذا طريق لا يقيس الا للمجاهدين الذين يسعون الى تصفية النفس الانسانية من شوائب العالمين : المحسوس والمعقول ، فتطالع بعد تصفيتها الوجود الالهي .

ففى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » نراه يثبت وجود الله على النحو التالى : « كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ١١ فيلزم منه أن له سببا . وشرح ذلك : أن كل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وان كل متحيز ، ان لم يكن فيه ائتلاف ، فنسميه جوهرافردا ، وان ائتلاف الى غيره سميناه جسما ، وأن غير المتحيز اما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى . . وأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من

ينازع في الأعراض ... فان قال : انما أنا زاع في قولك : ان كل حادث غله سبب ، فمن أين عرفت هذا ؟ فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لأنه ربما لا يكتشف له ما تريده بلفظ الحادث ولفظ السبب وإذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً ، فانما نعى بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً ...»^(١)

وقد عرض الغزالي هذا الدليل بصورة أخرى على الوجه التالي :
إذا قلنا ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث • فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث •
فان قيل : لم قيل ان كل جسم حادث أو متميز فلا يخلو عن الحوادث ؟

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان •
فان قيل : ما الدليل على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث •
قلنا : لأن العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزوم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد ، وذلك محال لأن كل ما يفضى الى المحال فهو محال^(٢)

وبوضح الغزالي في احيائه أن هذا الدليل موجود في القرآن الكريم • فقد قال تعالى : « ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلناكم سبائاً ، وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً ، وبنينا فوقكم سبْعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً »^(٣) •

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٥ — ٢٦ — عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٩٦٦ •

(٢) المرجع السابق ص ١٧ •

(٣) سورة النبا ٦ — ١٤ •

وقال تعالى « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (١) . وقال تعالى « ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ، والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم أخرجاً ٠٠٠ » (٢) . وقال سبحانه « أفرأيتم ماتمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ٠٠ » (٣) ويضيف الغزالي الى ذلك قوله « فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات وبدائع فطرة الخيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ومصرفة بمقتضى تدبيره ، ولذلك قال الله تعالى « أفى الله شك فاطر السموات والأرض (٤) » .

وفي كتابه « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » نجد أن الغزالي — متابعاً في ذلك الفارابي وابن سينا من قبله — قد اعتمد أيضاً على برهان الممكن والواجب ، وهو البرهان الذي لا يعتمد ، في رأينا ، على النظر في المعالم الخارجى بقدر ما يعتمد على التقسيم العقلى المنطقى الخالص . لأن الشيء ، كما ذكرنا من قبل في حديثنا عن الفارابي وابن سينا — اما أن يكون ممكناً أو واجباً بغيره أو واجباً بذاته . هذه كلها احتمالات وفروض لا علاقة لها بالواقع العينى ،

(١) البقرة ١٤٦ .

(٢) نوح ١٥ .

(٣) الواقعة ٥٩ .

(٤) سورة ابراهيم ١٠ ، وراجع الجزء الاول من الاحياء من كتاب قواعد العقائد ص ١٠٥ .

وهي تماثل قول القائل الشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما ، والانسان اما أن يكون رجلا أو امرأة ... الخ وعلى ذلك انتهى الغزالي الى أن العالم بجملته كان ممكنا ثم أصبح واجب الوجود بغيره الذي هو (هذا الغير) الذات الالهية . لأن الشيء لا يمكن أن يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له في وقت واحد ومن جهة واحدة ، ولذلك فان الله موجود يقول الغزالي « ان الموجود اما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود . وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما . والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود » (١) .

كذلك فاننا نستطيع أنه نلمس الدليل الفطري على معرفة الله ، وهو الدليل الوجودي عند الغزالي ، في بعض رسائله كالرسالة اللدنية ومشكاة الانوار . فهو بعد أن بين شروط المريد وما ينبغي أن يكون قد تخطاه من عقبات بتحصيله أكبر قدر من المعرفة حتى يجلي مرآة نفسه : ومن حيث أنه ينبغي أن يكون صادق النية ، حينئذ يكفي أن ينظر هذا المريد في أعماقه حتى يرى الله بكماله ونوره وعلمه قد تجلى وأشرق عليه وغمره بنوره ، لان العلم اللدني « هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري جل شأنه ... »

معنى هذا كله أن الغزالي يقول بوجود طريقين للدلالة على وجود الله :

أما أن ننظر في السموات والارض وما خلق الله ١١

وأما أن ننظر في أنفسنا لكي نبصر وجود الله .

هنا اذن نجد طريقين لا ثالث لهما : الطريق الذي يبدأ من النظر في المحسوسات والآخر الذي يصفى المحسوسات ويحول بينها وبين شغل النفس الانسانية ، حيث تكون ، حينئذ ، صافية ومهيأة لكي ينفجر من أعماقها الوجود الالهي الذي شهدت به وهي في عالم الذر حيث سألها

(١) الغزالي : معارج القدس ص ١٤٢ .

الله : ألسنت بربك ، قالت : بلى • ويرى الغزالي أن الطريق الاول هو طريق الحكماء والفلاسفة ، أما الطريق الثانى فهو طريق الانبياء والاولياء (الصوفية) •

أما عن الصفات الالهية ، فمن المعروف أن الغزالي أحد نجوم المدرسة الاشعرية ولهذا فان رأيه فى الصفات هو نفس رأى الاشاعرة حيث رفضت موقف المعتزلة حينما ذهبت الى أن الصفات الالهية عين الذات وأنها حادثة • لقد كان رأى الغزالي ، كما هو الحال بالنسبة للاشاعرة جميعا كالباقلاين والجوينى وغيرهما أن الصفات الالهية أزلية ولا يمكن أن تكون حادثة لان ذلك يعنى تعطيل الله عن صفاته •

كذلك فان هذه الصفات ليست عين الذات وليست غير الذات بل هى خصائص قائمة بالذات الالهية ، ليست هى الله وليست مغالسة لله • فالله ليس هو علمه ، والعلم الالهى لا يختلف عن الله (١) •

وإذا كان لنا أن نلخص الصفات الالهية لقلنا :

١ — ان الله أو واجب الوجود ليس عرضاً ، لأن العرض أولاً لا يحل الا فى الاجسام والله ليس جسماً ، والعرض ، من جهة أخرى ، يزول بزوال الجسم ، وليس كذلك الله •

٢ — ان الله ليس جسماً : أولاً لأن الجسم محسوس والله ليس محسوساً • وثانياً : الجسم مكون من أجزاء والله ليست نه أجزاء • كذلك فان الجسم معلول من حيث أن أجزاءه منضمة بعضها الى البعض الآخر ، والله ليس معلولاً لان هذا الانضمام يقتضى علة ومعلولاً ، فاعلا ومنفعلاً • الجسم يفسد لانه مركب والله بسيط لا يفسد • الجسم له مادة وصورة وليس الله كذلك •

٣ — ان الله ليس كالصورة المألوفة لان هذه متعلقة بضرورة بالمادة

(١) راجع بالتفصيل كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، الفصل التاسع ، مشكلة الصفات الالهية بين المعتزلة والاشاعرة •

وليس كذلك الله • كما أنه ، من جهة أخرى ، ليس كالمادة المألوفة لانها محل للصورة ولا توجد الا معها ، وليس كذلك الله •

٥ — ان تعلق الكائنات بالله يختلف عن الكائنات بعضها ببعضها الآخر • فالمعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة ، بمعنى أن كل واحد منها يكون علة ومعلولا : فالأب علة للأبن ، لكن الابن أيضا علة في كون الاب أبا وهكذا أما الله فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه • فهو فاعل لا منفعل ، علة لا معلول ، واجب بذاته وليس واجبا بغيره • ويرتبط بذلك أن العلاقة بين الله والعالم أو الأشياء ليست علاقة تضاييف لأن العالم في حد ذاته ممكن من غير الله واجب بوجود الله اياه • ومن ثم فلا توجد علاقة من هذه الناحية ، لأن التضاييف يقتضى وجود طرفين معا ، لكن الله قبل أن يخلق العالم لم يكن ثم الا هو سبحانه بعبارة أخرى فان الله واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد •

٦ — لا يوجد الا رب واحد لهذا العالم ، فلا شريك له سبحانه • فكما أنه لا يوجد للبدن الانفس واحدة ، فكذلك لا يوجد لهذا العالم الا اله واحد ، اذ «لو كان واجب الوجود اثنين فبم يتميز أحدهما عن الآخر ، فان كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا ، وان كان بذاتي فيكون مركبا ولا يكون واجب الوجود» (١) •

٧ — وينبغي أن يوضع في الحسبان أيضا أن كل ما عدا الله فانه حادث عن الله • ويرتبط بذلك كل الارتباط أن يرد الى الله كل ما في العالم من خير وجمال وكمال •

ولقد تابع الغزالي تقسيم الصفات الذى كان شائعا لدى المتكلمين، وأقصد ذلك التقسيم الذى يصنف الصفات الالهية ثلاثة أصناف (وقد يقول البعض بوجود أربعة أصناف) :

(١) الصفات السلبية وهى : القدم ، المخالفة للحوادث ، القيام بالنفس ، الوحدانية ثم البقاء •

(ب) صفات المعانى وهى : القدرة ، العلم ، الحياة ، الارادة ، الكلام
الالهى ، السمع ، ثم البصر .

(ج) الصفات النفسية وهى صفة الوجود (١) .

العلم الالهى :

أما عن العلم الالهى فيقول الغزالى انه سبحانه عالم بجميع
المعلومات ، محيط بما يجرى فى تخوم (حدود) الارضين الى أعلى
السموات ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، بل
يعلم ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ، ويدرك
حركة ديبب فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى ، ويطلع على هواجس
الضمائر وحركات الخواطر ، وخفيات السرائر ، بعلم قديم أزلى ، لم
يزل موصوفا به فى أزل الازال ، لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالتصوّل
والانتقال (٢) .

ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات والمعدومات فان
الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم هو الله ، وكل ما عداه
حادث . وهو عالم ذاته بذاته . ومن هو كذلك فهو أعلم بغيره لان غيره من
صنعه ، فكيف لا يعلم ما خلق ، وكيف تعزب عن الصانع صناعته ،
وعن الخالق خلقه ... ان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق
من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالما بصناعة الكتابة كان سفيها فى
استرابته .

ولكن السؤال الآن : هل لمعلومات الله نهاية ؟

يجيب الغزالى بقوله : لا ، فان الموجودات فى الحال وان كانت
متناهية فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية ، ويعلم أن الممكنات

(١) راجع : علم الكلام ومبادئه ص ٢٧٥ — ٣٢٤ .

(٢) الغزالى : الاربعين فى أصول الدين ص ٥ — مكتبة الجندي بالقاهرة

(بدون تاريخ) .

التي ليست بموجودة أنه سيوجد لها أم لا يوجد لها ، فيعلم إذا ما لا نهاية له . بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى علم بجميعها . . . » (١)

والغزالي قد ركز على صفة العلم الالهي لأنها من جملة المسائل التي كثر الغزالي فيها الفلاسفة ، لأنه يرى أن الفلاسفة وقد قالوا لأن الفيض أو الصدور لم يحدث بإرادة الله وقدرته ، بل حدث حدوثاً آلياً تلقائياً . فقد خاطب الغزالي الفلاسفة بقوله « . . . فأما أنتم فإذا نفيتم بنظرية الفيض والصدور ، فإنهم بذلك ينفون العلم الالهي بالجزئيات الإرادة والاحداث وزعمتم أن ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأى بعد في أن تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها بنظرية افيض والصدور ، فإنهم بذلك ينفون العلم الالهي بالجزئيات لان الفيض والصدور لم يحدث بإرادة الله وقدرته ، بل حدث حدوثاً آلياً السفوثة ، والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره ، بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه . وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره . . . » (٢) . ونحن نعلم أن الفلاسفة يذهبون الى أن الله يعلم الموجودات بعلم كلي لا بعلم جزئي لان من شأن العلم الجزئي ، في زعمهم ، أن يجعل علم الله مستفاداً من المعلوم ، ومن ثم لا يكون علمه أزلياً . ثم ان حدوث العلم لله يعنى الانفعال والانتقائش ولا يصح ذلك بالنسبة الى الله . لهذا فان العلم الالهي علم كلي فهو يعقل ذاته ، ومن خلال تعقله لذاته يعقل أجناس الموجودات والتي تتضمن في زعمهم النوع والفرد هنا يرفض الغزالي هذه النظرية . فهو يرى أنه لا يصح أن يعلم المرء أو الله الشيء

(٢) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥١ .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢ — مصطفى البابي الحلبي وشركاه

سنة ١٣١٩ هـ — القاهرة :

قبل حدوثه وأثناء حدوثه وبعد حدوثه بعلم واحد ومن جهة واحدة ، لان
الامكان غير الوجود ، الذى يختلف بدوره عن الفساد فيما بعد . ولهذا
عالج الغزالى مشكلة العلم الالهى على الوجه التالى : لو أن الله خلق
لنا علما الآن بأن شيئا سيحدث بعد شهر مثلا ، فان حدوث الشيء بعد
شهر ليس جديدا بالنسبة لنا مادام علمنا سابقا عليه ، وليس ثمة تغيرا
طرا على العالم هنا ، لان ما حدث جاء مطابقا للعلم . ولهذا فان الله
تعالى له علم واحد بوجود كسوف الشمس مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم
قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ،
وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ترجع الى
اضافات لا توجب تبديلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرا فى ذات العالم ،
وأن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة . فان الشخص الواحد يكون على
يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك ، فتتعاقب عليك الاضافات ،
والمعتبر ذلك الشخص المنتقل دونك . وهكذا ينبغى أن تفهم الحال فى
علم الله تعالى . فانا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الازل والابد ،
والحال لا يتغير ، وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه (١) .

٢ — مشكلة العالم

افنا نرى أن شهرة الغزالى وذيوع صيته واهتمام المؤرخين
والفلاسفة به يرجع فى المقام الاول الى موقفه من الفلسفة بوجه عام .
وعندى أيضا أن مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة من أهم الاعمال
« المحكمة » التى ألفها الغزالى وهى بلا شك تحتل المكانة الاولى فى جملة
اعماله الممتازة . وهو فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » يتحدث حديث
خبير كبير بالفلسفة ، فقد دون فى هذا الكتاب المسائل الرئيسية التى
آمن بها الحكماء حتى عصره . وقد سعى الى اثبات آراء الفلاسفة
ببراهين عقلية خالصة يصعب على غير الغزالى أن يوردها مهما كان
شأنه فى تاريخ الفلسفة . ولعل هذا هو السبب فى أن نفرا من المؤرخين
ذهب الى أن الغزالى فيلسوف فى المقام الاول ، لانه يصعب على غيره

(أقصد على من لم يكن فيلسوفا كبيرا) أن يكتب « مقاصد الفلاسفة »
بهذه الطريقة الملفتة للنظر والتي تشير الى فيلسوف من طراز رفيع .
فلم يسبقه أحد في عرض آراء الفلاسفة بهذا الوضوح وتلك الدقة .

غير أن هذا الرأي السابق القائل بأن الغزالي فيلسوف ، قوبل
باعتراض كبير ، وقد تمثل هذا الاعتراض بذلكم الكتاب الهام انذى
ألفه الغزالي أقصد « تهافت الفلاسفة » ، الذى حطم فيه ما سبق أن
قرره على لسان الفلاسفة في مقاصدهم . والحقيقة أن براعة الغزالي
قد تجلت في البرهنة على الفكرة ونقيضها في وقت واحد : لقد تجلت
براعته في اثبات خلود النفس ونفيها في وقت واحد وكذلك مسألة القول
بقدم العالم وحدوثه ، والحرية الانسانية والجبر ... الخ .

وينبغى أن أسير في هذا الصدد ، قبل الحديث عن مشكلة العالم بين
الغزالي وبين الفلاسفة الى أمر هام وهو أن تهافت الفلاسفة للغزالي
مساو تماما لحقد العقل الخالص ، بل ومساو بصورة عامة لما ذهب اليه
كنت من حديث عن نقائص العقل ، لأن نقائص العقل يمكن أن تترجم
أيضا بـ « تهافت العقل » . فإذا كان كنت قد هدف من الحديث عن
نقائص العقل الى بيان أن العقل يثبت الشيء ونقيضه في وقت واحد
ومن جهة واحدة ، وهذا دليل على عجزه وقصوره اذا اقتحم بعض
الميادين التى لا ينبغى له أن يقحم نفسه فيها ، فإن الغزالي أيضا
قد هدف الى ذلك من قبل بعدة قرون . فمقاصد الفلاسفة مضافا
اليها تهافت الفلاسفة ينتج لنا نقدا رائعا للعقل الخالص . والغزالي
في هذين الكتابين ، أثبت الشيء ونقيضه في وقت واحد ومن جهة
واحدة ، وهذا دليل على قصور العقل وعجزه كما فعل كنت . وإذا
كان الفيلسوف الالمانى قد تحدث عن مقولات الذهن الاولى او الشروط
الترنسدنتيالية وغيرها مما لا يشق من التجربة ، لكنها تطبق على التجربة
أقول ان الغزالي قد ذهب الى ذلك من قبل أيضا . بل أكثر من هذا نجد أن
عظمة الغزالي ، وقبله فلاسفة الاسلام ، قد تجلت في تمييزهم بين الشيء
في ذاته وبين الاشياء كما تبدو لنا . فالعقل بقواه وملكاته وشروطه يتعامل

مع الأشياء كما تبدو له • أما الشيء في حد ذاته (النومينا) فلا يستطيع العقل أن يدركه أو يعلم عنه شيئاً • فالشيء يظهر للعقل بمظهر ما ، وهذا الظهور يخفى شيئاً آخر لا أدركه • بعبارة أخرى ان الظاهر يحيل الى الباطن ، والباطن يخفى خلف الظاهر ، والعقل يعجز عن ادراك الباطن • هذه مسألة صال فيها كنت وجال هو وحكماء الاسلام من قبل • وقد ذكرنا للفارابي وابن سينا نصوصا واضحة في هذا الصدد • كما أننا أشرنا أيضا الى تحديدهم للفلسفة ، وذكرنا أن ما امتازوا به في هذا التحديد هو اصرارهم على القول أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان • فطاقة الانسان هنا مقصود بها ادراك الأشياء الظاهرة للعقل ، ادراك الأشياء كما تبدو ، لكن هذه الطاقة تعجز عن النفاذ الى الشيء في ذاته ، تعجز عن ادراك الأشياء كما هي •

أمر آخر أود أن أشير اليه بوضوح وأؤكد عليه وهو رغم أن كنت بين تهافت العقل وتناقضه الا أن أحدا لم يخرج من ذمرة الفلاسفة ولم يقل بأنه ليس فيلسوفا ، فرغم تحطيمه للعقل الا أنه حطمه بالعقل • وهو قد وقف هذا الموقف النقدي من العقل لكي يوضح حدوده وقدراته • لان كانت رفض العقل وبين تهافته في بعض المجالات ، لكنه وثق فيه كل الثقة في المجالات الاخرى • اذا كان الامر كذلك بالنسبة الى الفيلسوف الالماني الكبير « كنت » ومن على شاكلته سواء كان قبله وبعده ، فلم لا يكون الامر كذلك بالنسبة الى الامام الغزالي ، لماذا لا نقول أنه بين تهافت العقل في بعض المسائل لكنه أقر بقدرته ووثق فيه في بعض المسائل والمجالات الاخرى ، وقد رأينا ذلك في موقفه من العلوم ومن أصناف المشتغلين بهذه العلوم ، وكيف أن العلم في حد ذاته لا غبار عليه ولا ضرر منه ، لكن الضرر ، كل الضرر ، والخطأ كل الخطأ ، هو أن نستخدم وسائل غير مناسبة لموضوعات لا قبل لها بها ، أو السعي نحو تطبيق مناهج خاصة بمباحث معينة على مباحث أخرى لا ينبغي أن تطبق عليها مثل هذه البراهين • لان العقل حينذاك سوف يكون جالها ومتناقضا ، وهذا هو الذي حدث في بعض المسائل التي ناقشها الغزالي مع الفلاسفة كقدم العالم وخلود النفس والعلم الالهي وغيرها •••• الخ •

الغزالي اذن في مقاصد الفلاسفة وفي تهافت الفلاسفة كان فيلسوفا يقديا من الطراز الأول . وهو لم يسع لوأد العقل ، فكيف يجهن العقل بالعقل ، كيف يسعى الى أن يحطم أعز وأعلى ما وهب الله الانسان . ان الغزالي أراد ، فحسب ، أن يعيد العقل الى رشده وأن يذكره بحدوده وبوضعه في هذا الكون وأنه ليس سيد الموقف ، أراد أن يبين عجز العقل اذا ما قورن بالعقل الالهي وبالحكمة الالهية . وهذا هو موقفه الحقيقي من مشكلة العقل ، أقصد الفلسفة ، ومن هنا أيضا نفهم قول القاضي أبو بكر بن العربي (تلميذ الغزالي) حيث قال : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . وحكى هو (القاضي أبو بكر) عن أبي حامد الغزالي نفسه أنه كان يقول : أنا مزجي البضاعة في الحديث » (١)

على ضوء ذلك سوف نعرض الآن رأى الغزالي في مشكلة العالم وموقفه من الفلاسفة القائلين بقدمه .

ولعل مشكلة قدم العالم من أهم المشكلات الكبرى بين الفلاسفة القائلين بها وبين أصحاب الديانات ومنهم الغزالي . وقد جمع الغزالي حجج الفلاسفة كلها في أربع أدلة ثم رد على كل دليل منها . وينبغي أن يعظم الغزالي لأنه عرض هذه الأدلة بأمانة وموضوعية وحياد يحسب له . ويعجب المرء كيف فهم الغزالي هذه الأدلة المتعلقة بقدم العالم فهما دقيقا مع أنه رافض لها . أليس حب المرء للشيء يعميهِ عن الجوانب الاخرى ، ألم يحل حب الغزالي للدين وميله له عن تقديم الأدلة القائلة بقدم العالم بهذه القوة وهذا الاحكام المنطقي !! .

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل — الجزء الاول — القسم الاول ص ٥ تحقيق د . محمد رشاد سالم — دار الكتب المصرية سنة ١٩٧١م وراجع د . بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي الحديث ط ١ سنة ١٩٦٥

الدليل الأول (١) :

قال الفلاسفة : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأننا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فانما لم يصدر منه لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا . فاذا حدث بعد ذلك لم يفل اما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد . فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، فالسؤال فى حدوث المرجح قام . وبالجمله فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنها شئ قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال المترك عن حال الشرع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث ولا على استحالة الصدوث . فان ذلك يؤدى الى أن ينقلب القديم من العجز الى القدرة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محالان . ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ، ثم تجدد غرض . ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها .

١ :

(١) راجع فى هذا الصدد تهافت الفلاسفة الذى سوف نعتد عليه فى عرض رأى الغزالى فى حدوث العالم بعد عرضه لموقف الفلاسفة القائلين بقدنه . وراجع أيضا فى هذا الصدد . عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى الحديث وخاصة الجزء الخاص بـ « الغزالى ومصادره الدينية » ص ١٥٠ وما بعدها وكذلك : الأفلاطونية المحدثه عند العرب للدكتور بدوى ص ٣٤ — ٤٢ ، وكالة المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٧ حيث يتحدث د . عبد الرحمن بدوى عن الاصول اليونانية التى شكلت الاتجاه الفلسفى عند الغزالى والتى انبثقت منها رده على الفلاسفة القائلين بقدّم العالم . وينبغى أن نكون على حذر من نسبة بعض الافكار الاسلاميه لما يماثلها أو يشابهها فى الفلسفة اليونانية . كما أننا لا ينبغى أيضا ، وقد فقدت هذه المصادر اليونانية أن نحيل هذه الاعمال التى يوحى أنها ليست اسلامية خالصة الى أصول يونانية .، فهناك احتمال كبير قائم وهو أن يكون اصحابها من المسلمين لكنهم وضعوا لها اسماء أخرى لاسباب متعددة لا تخفى على كل مشتغل بالفلسفة .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال حصل على وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا ، فيكون قد حدثت الإرادة ، وحدثها في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدا • ولنترك النظر في محل حدوثه البين ، فانما الاشكال في أصل حدوثه وأنه من أين حدث الآن ، ولم يحدث قبله : أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له ، والأفأى هرق بين حادث وحادث؟ وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ أعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة ، فلماذا تبدل ذلك بالوجود وحده : وعاد الاشكال بعينه • أو لعدم الإرادة الاولى فتفتقر الإرادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية • فاذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لأن الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال • ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة (١)

تحليل هذا الدليل :

وشرح هذا الدليل هو أن الفلاسفة يقولون بتقديم العالم وأزليته جنبا الى جنب مع أزلية الله • • لماذا ؟ لانهم يعتقدون أن كل شروط اليجاد كانت متوافرة من الازل • فإله عالم من الازل بايجاد العالم ، وهو كذلك قادر على ايجاده من الازل ، ومريد أيضا ليجاده من الازل • ومن جهة أخرى (جهة العالم) ليس هناك ما يمنع من وجوده من الازل • أى أنه ليس هناك مانع في أزلية العالم ومن ثم يكون العالم أزليا أزلية الله • ذلك اننا لو سلمنا بوجود مانع لايجاده من الازل ، فان ههنا المانع ينبغى أن يظل موجودا من الازل ، ومن ثم لا يوجد العالم •

أما اذا رفع هذا المانع فان سؤال الفلاسفة هو : من الذى رفعه ،

(١) الفزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧ •

هل الله أم غير الله ؟ اذا كان الله قد رفعه فان السؤال هو : لماذا رفع الله هذا المانع الآن ولم يرفعه من قبل ، لماذا لم يبقى الله عليه ؟ هذا الى جانب أن هذا المانع اذا كان من عمل الله فلماذا وضعه من الازل ثم غير رأيه ورفعه فأحدث برفعه العالم ؟

ويرى الفلاسفة أن العالم ينبغى أن يكون قديما لان سنة الله أزلية وهو لا يغير ارادته بحيث نقول انه لم يكن مريدا ثم صار مريدا . لأن هذا القول اذا كان جائزا بالنسبة للكائنات القاصره المتناهية العلم ، فانه لا يصح في حق الله باعتباره كائنا يتصف بالعلم المحيط وبالقدرة على كل مقدور وأنه مريد لكل مراد . لهذا فان ارادة الله ينبغى أن تكون أزلية ، ومن ثم فان العالم ، وهو مراد ، ينبغى أيضا أن يكون أزليا .

ان العالم لا يمكن أن يكون حادثا لامر يرجع اليه كأن يقال كان ممتنعا وجوده ثم صار الامتناع ممكنا لان هذا أمر لا يفهم . لان الامتناع الازلى ينبغى أن يظل كذلك الى الابد . ثم ان الممتنع لا يصير ممكنا البته . أضف الى ذلك : من الذى رفع هذا الممتنع بعلنا انه ليس الله . بقى أن يكون العالم أو كائن آخر هو الذى رفع هذا الامتناع . ومن المحال أن يكون العالم لان الشيء لا ينقل نفسه بنفسه من الامتناع الى الامكان . كذلك لا يمكن أن يقال ان هناك كائنا آخر ، غير الله ، هو الذى رفع هذا الامتناع ، لأن هذا القول يتضمن وجود قديمين أى الهين ، ومن ثم لا يكون الله وحده قديما . كذلك لا يمكن أن يقال ان الله قد رفع هذا الامتناع بعد أن وضعه لأن البداء على الله محال . ولا يمكن أن يقال : ان الله كان عاجزا عن ايجاد العالم ثم صار قادرا ، لأن الله من صفاته أنه قادر . ثم أنه اذا كان الله عاجزا فمن الذى جعله قادرا !! هل هناك إله غيره ومن ثم لا يصح أن يكون هو الاله ؟ كذلك لا ينبغى أن يقال ثم يكن لدى الله غرض في ايجاده ثم حدث الغرض أو القصد من ايجاده ، لأن الحدوث لا يصح على الله الكامل . ذلك أن أحوال الله كلها ثابتة ، فإذا تجدد غرض ، فلماذا تجدد ، ومن الذى جدد هذا الغرض ، وما هى

(م ٢٧ — الفلسفة الاسلامية)

الدوافع خلف حدوث هذا الغرض ... لهذا من المحال أن يقال لم يكن له غرض ثم صار له غرض في ايجاد العالم . بقى أنه لا ينبغي أن يقال ان العالم حدث لا من جهة الله ، لأنه لا شيء يحدث بدون علم الله ، كما أنه لا شيء يحدث من تلقاء نفسه . فلو أن كل شيء يحدث بذاته هكذا ، لرأينا الموجودات الآن تحدث من تلقاء نفسها وليس هذا صحيحا ... الخ .

على ضوء ذلك قرر الفلاسفة استحالة صدور حادث عن قديم الذي هو الله ، ومن ثم كان من رأيهم أن العالم أزلى قديم وأنه ملازم لله ملازمة الظل للشخص وملازمة حركة الخاتم لحركة الاصبع أوجود به .

رد الغزالي على هذا الدليل :

سوف نلاحظ هنا في رد الغزالي على الدليل السابق وتميزه عن الفلاسفة هو أنه يرفض في رده عليهم هذه النظرة التشبيهية التي تصور الله فاعلا على النمط الذي يفعل به البشر فالخطأ الذي ارتكبه الفلاسفة هو أنهم تصوروا الله مماثلا للإنسان من حيث أن كليهما مريد وقادر وعالم ... ومن حيث أن المرء يفعل لهدف وقصد ، وذلك تحت تأثير عوامل متعددة ، وبما أن الله ليس كذلك ، فينبغي أن يكون أزليا . هنا نجد أن الفلاسفة شبهوا الله بالإنسان في ناحية وفصلوا بينه وبين الإنسان في ناحية أخرى . وكان سؤال الغزالي لماذا لا يشبه الله الإنسان في حدوث فعله عنه ولا يشبهه في الدافع الى هذا الفعل . بمعنى أن الغزالي يرى أن الایجاد يقتضى بطبيعته الأحداث . فالإنسان ، كفاعل ، يتضمن حدوث أثره عنه . لكن الإنسان بأحداثه لأفعاله يكمل ذاته عن طريق الفعل ، لكن الله كامل بذاته من الازل . فحدث أفعاله سبحانه عنه لا ينبغي أن يؤخذ كدليل على أنه يكمل ذاته ويحققها عن طريق الفعل . أضف الى ذلك أن الغزالي ، مع رفضه هذه النظره التشبيهية والتي على غرارها رفض الفلاسفة القول بحدوث العالم ، فان

رأى الغزالي هنا هو أن هذه النظرة التشبيهية تفضح موقف الفلاسفة وتعميره أمام العقل • بمعنى أن الإنسان يمتاز عن الكائنات الأخرى بالعلم والارادة • ومن شأن الارادة الاختيار والتميز • وقد يختار المرء شيئاً ما دون أن يكون هذا « المختار » أفضل من المتروك ، لا شيء الا لضرورة الاختيار • فلو أن المصانع صنع لى خاتمين مماثلين كل المماثلة فان اختياري هنا واحدا منهما لا يعنى أكثر من ضرورة الاختيار فحسب ، ولا يرجع تميز أحدهما عن الآخر • لاننا نعلم أن الارادة صفة من صفات الكمال البشرى ، وهى من باب أولى تدل على الكمال الالهى • ومن هنا كان موقف الغزالي فى رده على الفلاسفة فهو يرى أمرين :

الاول :

أن يقال للفلاسفة : « لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها ، وأن يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك ، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ « (١) » •

الثانى :

أن يقال لهم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به • فان فى العالم حوادث ولها أسباب « (٢) » •

تحليل رد الغزالي :

أن رد الغزالي هنا يتضمن عدة مسائل كثيرة سوف نشير الى أهمها : فهو يرى أن من الخطأ الفاحش أن يقال أولاً لماذا أراد الله

(١) تجاهت الفلاسفة ص ٧ •

(٢) المرجع السابق ص ١٣ •

العالم الآن ولم يردده قبل ذلك أو بعد ذلك ... فلو أن الله سبحانه أراد
(على سبيل الفرض المحض) قبل ذلك أو بعد ذلك (مع أن للغزالي
رأيه في الزمان كما سنرى في دليله الثاني) لكان السؤال قائما أيضا :
لماذا أراد الله العالم الآن ولم يردده قبل أو بعد ذلك •

ثم أن هؤلاء الفلاسفة ينسون أمرا هاما وهو تعريف الإرادة ،
والفرق بين الكائن المرید وبين العلة الطبيعية • فالإرادة صفة من شأنها
الاختيار المطلق والتمييز والا لا تنتفى وجودها • فالله أوجد العالم
بإرادته لأن إرادته اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، لأن هذه
هي خاصية الإرادة ومهمتها ، وهي اختيار إيجاد العالم الآن دون تحديد
هذا الاختيار قبل ذلك أو بعد ذلك ، لأن الأوقات (إذا كانت هناك
آنذاك أوقاتا) متساوية بالنسبة لله • فلا وقت الا وهو قادر سبحانه
على إيجاد العالم • فالله أراد إيجاده لا لسبب خارجا عنه ولا لسبب
داخلي اللهم الا بناء على إرادته فحسب •

ومن المجيب أن ينكر الفلاسفة على الله تخصيص الإرادة في الوقت
الذي يقولون فيه ذلك بالنسبة للنظام الكوني • فمع أن الأوقات متساوية
والجهات متساوية الا أن بعض الأفلاك يتحرك من المشرق إلى المغرب
والبعض الآخر يتحرك من المغرب إلى المشرق دون أن يكون هناك
سبب واضح • فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للكون ، فلم لا نقول
ذلك بالنسبة إلى الله ؟ لماذا لا نقول بأن الإرادة الإلهية اقتضت وجود
العالم في الوقت الذي وجد فيه دون غيره لأنها قررت ذلك بمحض
إرادتها فحسب مع تساوى الأوقات •

أضف إلى ذلك أن الفلاسفة يخطئون كل الخطأ حينما يسوون بين
العلل الطبيعية وبين الكائن المرید • فالنار تحرق مباشرة كل الأجسام
القابلة للاحتراق ، والنور يفيض عن الشمس دون تراخ ، والمعلول يحدث
عن علته مباشرة إذا كانت علة كافية • هنا نجد أنه على المستوى الطبيعي
لا يوجد انفصال بين العلة وبين المعلول ، بل تلازم دائم • أما بالنسبة
إلى المستوى البشرى فنجد أن المرء قد يريد شيئا ويقدر على تحقيق مراده

لكنه قد يؤجل مراده هذا شهرا أو شهوين دون سبب • فقد أسعى لمشاهدة أحد الأفلام بعد غد أو بعد اسبوع أو بعد شهر دون مانع يذكر اللهم الا لأننى لم أضمم بملء ارادتى على تحقيق ذلك • أى أن الارادة البشرية شئ • وتحقيق المراد شئ آخر ، وهى تختلف عن العلة الطبيعية التى لا يتراخى معلولها عنها من هذه الجهة •

إذا كان الامر كذلك فلماذا لا نقول ان العالم مراد لله وقد تأخر هذا المراد عن الارادة الالهية لأن الله ليس علة طبيعية حتى يحدث معلولها عنها ، بل نظرا لأنه سبحانه كائن مريد اقتضى هذا التحديد أن يتراخى المراد عن الارادة • ان الارادة هنا علة اختيارية قد يتأخر معلولها عنها • وهذا هو معنى الارادة على التراخى • أى ارادة فعل يقع بعد الارادة • وهذا هو شأن العلة الارادية ، لأن العلة الارادية تكون لكائن قادر عالم فى وقت واحد • فهو يعلم ويقدر لكنه يفعل بالاختيار رغم تساوى الاوقات والظروف والاحوال • ففعله سبحانه ليس كفعل القوى الطبيعية : الماء ، النار ... الخ وحتى هذه فان الغزالى يرى أنه لا توجد علاقة ضرورية بينها كعله وبين المعلول الحادث عنها ، وهى أقرب الى العادة منها الى شئ آخر • فنحن نرى النور تاليا لطلوع الشمس ، والشبع حاصل عن الاكل ، لكننا لا نعلم بعلم يقينى ان هذه لا بد أن تحدث بالضرورة • فقد تحدث العلة دون أن يحدث عنها معلولها والعكس بالعكس • وفى هذا أصدد يقول الغزالى فى عبارات رائعة « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا • بل كل شئيين ليس هذا ذاك ، ولا ذلك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الزى والشرب والاكل والشبع والاحتراق ولقاء النار ... ان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا تكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق » (١)

كذلك يناقش الغزالي هؤلاء الفلاسفة القائلين بقدوم العالم بقوله : هل استحالة حدوث حادث عن قديم قضية بديهية أم لا ؟ من المحال أن تكون هذه قضية بديهية لأنها لو كانت كذلك لاقرب بها الجميع دون مناقشة . كما أنها ليست دعوى استدلالية أو برهانية ، والا لقدّم الفلاسفة البراهين والأدلة على صحتها وصحتها . ذلك أن كل ما قاله الفلاسفة هو أن المعلول يجب أن يوجد مع العلة ، وهذا ليس أمرا ضروريا أو محتما لأن من العلة ما هو ارادى ومنها ما هو طبيعى . وحتى العلة الطبيعية لا يصدر عنها معلولها الا اذا توافرت شروط كثيرة . وعلى ذلك فان القول باستحالة صدور حادث عن قديم قول يقبل المناقشة ويحتمل الصدق والكذب وقد أوضح الغزالي فيما سبق عدم صحة هذا الادعاء .

ولم يكتف الغزالي بذلك في رده على الفلاسفة ، بل أنه الزمهم — من منطق مذهبهم — أنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم . فرغم أنهم قالوا باستحالة صدور حادث عن قديم الا أنهم ، من جهة أخرى ، ينكرون ذلك ويجحدون القول في حوادث هذا العالم . فعندهم أن العالم قديم ومع هذا فان ثمة حوادث تصدر عنه دائما . أى أنهم يجيزون القول بصدور الحادث (الموجودات) عن العالم الذى هو عندهم قديم . فلماذا ، اذا ، ينكرون حدوث العالم عن الله القديم ؟ ان هذا العالم مكتظ بالحوادث التى تصدر عن أسبابها ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحوادث الى ما لا نهاية ، والا لما احتجنا الى علة أولى : فلا بد اذن أن ننتهى أولا الى الاعتراف بوجود علة أولى قديمة للعالم ، ولا بد أن نعرف ثانيا أن القضية القائلة بصدور حادث عن قديم قضية صادقة كل الصدق .

٢ — الدليل الثانى على قدم العالم :

قال الفلاسفة : ان القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ، ليس يخلو: اما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى ، كتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص

على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول ، اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل ، وتحركت اليد بحركة الماء . وان كانت متساوية فان أريد تقدم المبارى على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين . واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا . وان أريد أن المبارى متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان ، فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان المعدوم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول . فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (١) .

تحليل هذا الدليل :

واضح أن هذا الدليل الخاص بالفلاسفة يعتمد على عدة أمور :

- ١ — معنى التقدم والتأخر .
- ٢ — فكرة الزمان وصلتها بالتقدم .
- ٣ — ارتباط الزمان بالحركة .

أما عن المعنى الاول فيرى الفلاسفة أن الله لا ينبغي أن يكون سابقا في وجوده للعالم أو متقدما عليه . ويشبهون ذلك بالعلاقة بين حركة الماء بمجرد حركة اليد المنغمسة فيه ، هنا لا يوجد فارق زمني بين السابق وبين اللاحق ، بين العلة وبين المعلول . فالسابق قد يكون بالذات وقد يكون بالطبع وقد يكون بالشرف ، لكن لا يمكن أن يكون

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤ .

سبقا زمنيا • وعلى ذلك اذا كانت علاقة الله بالعالم من هذا القبيل ،
لكان معنى هذا أن يكون الله والعالم قديمين أو أن يكونا حادثين • لكن
من المحال أن يكون أحدهما سابقا على الآخر أى من المحال أن يكون
الله قديما والعالم حادثا •

كذلك يرى الفلاسفة أنه من المحال أن يكون الله متقدما على العالم
بالزمان ، لأن ذلك من شأنه أن يوقعنا في تناقض لا مفر منه • فنحن
نعلم أن الزمان واحد وهو متصل • والزمان في عرف الفلاسفة قديم
لا بداية له • فلو أن الله كان سابقاً على العالم بمدة زمنية ، ثم حدث
العالم ، لكان هذا معناه أن العالم مسبوق بالعدم وأن الله
سابق عليه بمدة محددة من جهة بداية حدوث العالم ،
أقصد منذ اللحظة التي حدث فيها العالم • لكن هذه المدة
المحددة هي بعينها الزمان اللامتناهي ، من حيث أنها لا بداية لها من الأزل •
فكان قولنا ان الله يسبق العالم بالزمان يتضمن القول بأن الزمان لا متناه
ولا لا متناه في نفس الوقت وهذا أمر متناقض • لان قولنا بأسبوعية الله
للعالم في الزمان يعني أنه قبل زمان هذا العالم الحادث (في عرف القائلين
بحدوثه) وجد زمان لا متناه كان الله فيه وحده • أى أن القول بقدم
الله دون العالم معناه أننا نقول بزمان لا متناه و زمان متناه وهذا باطل اذ
لا يوجد الا زمان واحد من جهة ، فضلا عن أن الزمان في عرف الفلاسفة،
مرتبطا بالحركة ولا وجود له من دونها من جهة أخرى • فبما أن الزمان
لا بداية له ، فان الحركة أيضا (والتي تعنى المتحرك) لا بداية لها ، ومن
ثم يكون العالم أزليا • بعبارة أخرى : ان الزمان هو مقدار الحركة تحسب
المتقدم والمتأخر : فلا حركة بلا زمان ، ولا يوجد زمان بلا حركة • ولما
كان الزمان عبارة عن مجموعة من الآنات ، وكل آن لا بد أن يسبقه آن آخر،
وجب قدم الزمان ومن ثم قدم الحركة التي تعنى بدورها قدم العالم •

رد الغزالي على هذا الدليل :

يرد الغزالي على ما سبق بقوله « ان الزمان حادث ومخلوق ،
وليس قبله زمان أصلا • ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم

والزمان أنه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم • ومفهوم قولنا
كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط • ومفهوم قولنا
كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط • ونعني بالتقدم انفراده بالوجود
فقط والعالم كشخص واحد • ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ،
ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود
اثنين • وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت
عن تقدير ثالث ، فلا التفت الى أغاليلط الوهم •

تحليل رد الغزالي :

من الواضح أن رد الغزالي هنا يقوم على نظرة حديثة للغاية
لمفهوم الزمان • فهو يرى أن الزمان : سواء كان مطلقا ومقيدا واحد
فحسب • وهو أيضا يرى أن الزمان لا وجود له الا بوجود الاجسام •
بل انه يرى أن الزمان ذاتي لا موضوعي • فلا يوجد في الخارج زمان ،
ولكننا نحن الذين نخلق الزمان • فكأن الزمان مقياس انساني لحركة
المتحرك في الخارج ، فيقول الواحد منا : رأيت الشيء قبل كذا أو بعد
كذا أو الآن — هنا نجد أن الزمان من صنع الانسان ومن ثم يكون حادثا
بحدوثه •

ومع هذا فلو قلنا بأن الزمان موجود بوجود العالم ، فقد أثبت
الغزالي في دليله الاول أن العالم حادث عن قديم • ولما كان الزمان
كما يقول الفلاسفة مرتبطا بالعالم ، وجب حدوثه بحدوث العالم • ان
الغزالي يوافق الفلاسفة على ارتباط الزمان بالمكان بالحركة ، لكنه
يختلف معهم في القول بقديم الزمان • فهو يرى أن الزمان ، شأنه شأن
الاجسام ، حادث بحدوثها فان بفنائها • ان العالم ، باعترا ف الفلاسفة ،
مكون من مجموعة من الاجسام وكل جسم ، كما يقولون ، حادث • أى أن
كل جسم له مدة زمنية محددة • ثم ان الفلاسفة متفقون على أن أجرام
العالم متناهية ، فاذا كان العالم في جملته متناهيا فكيف لا نقول بمتناهية
زمانه ؟ أليس من الخطأ أن نقول بزمان لا متناه لاجسام متناهية ؟

بل أن الفلاسفة هنا يرتكبون مغالطة شنيعة • فهم قالوا في الدليل الاول بقدم العالم لضرورة ملازمته لله ثم انتهوا من ذلك 'لى القول بأن العالم مادام قديما فلا بد أن يكون الزمان (زمان العالم) قديما أيضا وهنا في هذا الدليل عادوا فقالوا ان الزمان قديم ومن حيث أن الحركة مرتبطة بالزمان فان العالم ، من ثم ، يكون قديما قدم الزمان • أى أنهم قالوا ان العالم قديم لقدم الزمان مرة ، ومرة أخرى قالوا ان الزمان قديم لقدم العالم أى أنهم ارتكبوا هنا ما يسمى بـ « الدور » فاثبات قدم الواحد منهما يتوقف على اثبات الآخر !! وهذا أمر باطل •

ان الزمان الذى يتصوره الفلاسفة من عمل الوهم فحسب ، لان الوهم لا يستطيع أن يتصور وجودا مبتدئا مطلقا للزمان أو وجودا حادثا حدوثا مطلقا أصيلا الا مع تقدير قبل له • وهذا عند الغزالي من نوع عجز الوهم الذى يقصر عن تصور تنهاى الجسم والزمان، اذ يفترض أن قبل الزمان وقبل الجسم جسم الى ما لا يتناهى • وبإيجاز فان الغزالي يرى أن فكرة الزمان من عمل الوهم وأن الزمان في جوهره اضافة أو علاقة أو نسبة وليس شيئا حقيقيا • وفي مقابل ذلك يؤكد أن الحوادث المطلق ، أى ظهور شيء بعد أن لم يكن بفعل فاعل ليس متناقضا وليس محتاجا لاكثر من وجود هذا الفاعل القادر المطلق •

٢ — تحليل الفلاسفة الثالث :

قال الفلاسفة : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا • وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده • اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود • فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل • فان معنى قولنا أنه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده • فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا ، والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا •

وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل ، وان بطل قولنا ان الا مكان لم يزل، صح قولنا ان الامكان له أول . وإذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا^(١) .

تحليل دليل الفلاسفة :

يقوم هذا الدليل عند الفلاسفة على الخلط بين الفكر وبين الواقع . فالفلاسفة يتحدثون بلغة المنطق الصورى ثم بطريقة لا منطقية ينتقلون من الفكر الى الواقع . وتحليل ذلك هو أن الفلاسفة يذهبون الى أن العالم كان ممكنا قبل أن يوجد . وهذا الامكان كان موجودا من الازل، ولما كان العالم حاصلا طبقا لهذا الامكان ، فان من الواجب أن يكون الممكن طبقا للامكان . أى بما أن العالم ممكن من الازل فينبغى أن يكون أزليا أزلية امكانه . ولا ينبغى أن يقال انه لم يكن ممكنا من الازل، لان ذلك لو كان صحيحا أقصد لو كان العالم ممتمنا من الازل لما خرج الى خير الوجود البتة . لهذا فان أزلية امكانه تعنى أزلية وجوده !! ان كون العالم ممكنا من الازل يعنى أنه لا توجد له بداية . ومادام الامكان ليس له بداية فان الممكن أيضا (العالم) لا ينبغى أن تكون له بداية .

رد الغزالي :

يقول الغزالي : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احدائه فيه ، وإذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا . فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل خلافه . وهذا كقولهم فى المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية ، فلا نهاية لامكان الزيادة . ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى لطره غير ممكن ، بل كما يقال: الممكن جسيم متناهى السطح ، ولكن لا تتعين

مقاديره في الكبر والصغر • وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فأنه الممكن لا غير^(١) •

تحليل رد الغزالي :

لقد كان رد الغزالي هنا ردا غاية في الدقة • فقد أصاب حجة الفلاسفة وبرهانهم في عين الأساس الذي استندوا اليه في دعواهم • ويعجب المرء من نفاذ بصيرة الغزالي هذه • فهو يرى أن الامكان الازلي يتعارض مع الوجود والحدوث الازلي ، لأن الوجود الازلي هو بعينه الوجوب والقدم الازليين • اذ محال أن يكون الشيء ممكنا من الازل وقديما أو حادثا من الازل • لأن الأمر هنا يتعلق بارتباط الواقع ومطابقته للامكان • فالحدوث بالفعل أمر يختلف عن الامكان الازلي الذي لا قيمة له هنا • فقد نقدر ونجوز أن يكون العالم أكبر مما هو كائن أو أصغر مما هو كائن • وقد نقدر وجود جسم فوق جسم العالم كل ذلك ممكن وجائز على مستوى الفكر والخيال ، لكنه محال على مستوى الواقع ، حيث لا نستطيع أن نضيف الى جسم العالم جسما آخر أو أن نوسع في دائرة العالم • والأمر بالمثل في الامكان الازلي • فالامكان الازلي شيء ووقوع العالم أو حدوثه شيء آخر • ونحن لا نتكلم عن الممكن بل عن الواقع • لذلك فان الامكان الازلي يتعارض مع الحدوث الازلي أو القدم الازلي ، لكنه يتفق كل الاتفاق مع أن يكون الشيء حادثا • فلا تعارض بين الامكان الازلي وبين الحدوث المطلق في الزمان عند الغزالي •

ان الامكان الازلي لا يعنى البتة الوجود الازلي ، اذ هو (الامكان) بمثابة فرض عقلي وتجويز عقلي فحسب • فقد افترض بالعقل مسائل كثيرة وأحققها في خيالي لكنني عاجز عن تحقيقها في الواقع • ودلالة ذلك اننا على مستوى الفكر نستطيع أن نقول بإمكان حدوث العالم

قبل حدوثه وهكذا الى ما لا نهاية ، لكننا بالفعل لا نستطيع أن ننقل ابتداء العالم الى ما قبل حدوثه أو أن نؤجل حدوثه • وقد أشرنا من قبل الى أن العالم كجزم كبير لابد أن يكون مع عظم حجمه متناهايا • وكذلك الامر مهما امتد زمانه واتسع امتداده الى هنا أو هناك ، فلا بد أن يكون مع عظم حجمه متناهايا • وكذلك الامر مهما امتد زمانه واتسع امتداده الى هنا أو هناك ، فلا بد أن يكون زمانه متناهايا مهما تقدم عمره!!

ثم كيف يقال : ان كون العالم ممكنا من الازل يعنى وجود العالم من الازل وأن هذه الامكانية لا بداية لها ، ومن ثم يكون العالم لا بداية له!! ان هذا الكلام لا نصيب له من الصحة • اذ نستطيع أن نطبق هذا الكلام على كل حادثة تقع الآن ، بل على كل موجود • فكل منا — على حسب كلام الفلاسفة — كان ممكنا من الازل ولم يكن ممقنا من الازل • وكونه ممكنا أمر لا بداية له ، ومن ثم ينبغى أن يكون الواحد منا موجودا بالفعل من الازل وأن لا يكون لوجوده ابتداء بالفعل !! فهل هذا يعقل !! واضح اذن أن الخطأ هنا ، كل الخطأ هو الاعتماد على تشويش الخيال وعجز العقل عن تصور الابتداء المطلق للعالم فضلا عن أنهم قد ضلوا بين الفكر وبين الواقع كما أشرنا •

هـ — تحليل الفلاسفة الرابع :

قال الفلاسفة : كل حادث فالمادة التى فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والأعراض والكيفيات على المواد الخ (١) •

تحليل دليل الفلاسفة :

هذا الدليل واضح وغنى عن الشرح ولهذا سوف نشير اليه بإيجاز • ذلك أن منطق الفلاسفة هنا أن العقل يقضى على الشئ بأنه

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٨ — ١٩ .

ممکن أو واجب أو ممتنع • والممتنع لا يخرج الى حيز الوجود ، والواجب بذاته لا يعدم وجوده البته ، أما الواجب بغيره فمعناه أنه ممكن بذاته • وهذا الامكان صفة حاصلة له قبل وجوده المعنى أو الفعلى ، وهذه الصفة أزلية • ولما كانت الصفة تقتضى موصوفاً وجب أن نسلم بأزلية مادة العالم (امكانية العالم) ومن ثم يكون العالم — على أقل تقدير — أزلياً بمادته حادثاً بصورته •

ان الفلاسفة هنا يذهبون الى امتناع الحدوث المطلق • فهم يؤمنون بأمرين : بوجود حادث أو حوادث ، وبوجود أمر ثابت وراء هذه الحوادث • فهم يقولون بحدوث الأعراض والصفات الثانوية ، هذا الحدوث يقتضى في رأيهم مادة يجرى عليها هذا الحدوث • وهذه المادة ليست حادثه بل قديمة • وهم في هذا يؤكدون أن المادة قديمة والأعراض حادثه • أى أن الأعراض ، وهى حوادث ممكنة ينبغى أن لا تحدث في فراغ وأن تحدث لا عن شيء • بل أننا لا نستطيع أن نقول بالحدوث الا من خلال الشيء الثابت الذى هو هنا المادة •

رد الغزالي :

يقول الغزالي « الامكان الذى ذكروه (الفلاسفة) يرجع الى قضاء العقل • فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره سميانه ممكناً ، وان امتنع سميانه مستحيلاً ، وان لم نقدر على تقدير عدمه سميانه واجباً • فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : ان الامكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئاً يقال انه امتناعه ، وليس للممتنع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة •

الثانى : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما

بكونهما ممكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذى يطران عليه حتى يقال معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فاذا ليس المبيض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان ، وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه . فنقول ما حكم نفس السواد فى ذاته : أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدل أن العقل فى القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجوده يضيف اليها الامكان .

الثالثة أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة فى مادة وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافى ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل .

تحليل رد الغزالى :

ان رد الغزالى هنا واضح كل الوضوح ولن نستطرد أيضا فى شرح موقفه وتحليله . وخلاصته ما ذهب اليه هنا هو أن الامكان والامتناع والوجوب أحكامه عقلية خالصة . والحكم العقل الصورى الاولى (بلغة كنت) لا يقتضى شيئا فى الواقع . والدليل على ذلك أنه لو كان لكل حكم عقلى مقابلا فى الخارج لكان للامتناع مقابل كما تصور الفلاسفة ضرورة وجود مقابل للامكان . وليس هذا صحيحا .

وقد دعم الغزالى رأيه هذا — الذى لا يحتاج فى الحقيقة الى تدعيم — بأمرين آخرين :

(ا) ان النفس الانسانية عند الفلاسفة حادثة وهى جوهر قائم بذاته ولا تحتاج الى المادة فى قوامها .

(ب) كذلك يستشهد الغزالى بفكرة اللونية ، من جهة أن اللون لا يقتضى جسما ، بل ان العكس هو الصحيح اذ الجسم هو الذى يقتضى لونا ما ، أما اللون فى حد ذاته فلا جسم له .

هذا الى جانب أن معظم الفلاسفة (الارسطيين) يقولون ان الصورة لا تنفصل عن المادة : بمعنى أن المادة لا بد أن تكون مصورة ،

والصورة لا بد أن تكون محسوسة ، فإذا كان الفلاسفة يجوزون حدوث الصورة ، ومن حيث أن الصورة لا تنفصل في عرفهم عن المادة وجب أن تكون المادة حادثة . لان الصورة اذا كانت حادثة والمادة حاملة للصورة وجب أن يكون حكم المادة حكم الصورة الحادثة . لكن الفلاسفة مالوا ، بغير حق ، الى أن المادة قديمة لاستحالة تصور أى نوع من الوجود المادى المبتدأ ابتداء مطلقا .

ان زعم الفلاسفة بوجود مادة أولى قديمة أو هيولى عارية عن الصفات أمر لا يعقل ذلك أننا « اذا أخذنا الصفات التى ينسبها القائلون بقدم الهيولى الى الهيولى لوجدنا أن هذه الصفات لا تدل على شىء له وجود فعلى . فهم يدعون أن الهيولى سلب مطلق ، وقابل محض ، ولا وجود له فى الالعيان الى آخر ذلك » (١) . وهذا كله يشير الى عدم وجود المادة الأولى أو الهيولى بالفعل « ان القائلين بقدم الهيولى قد جردوا الهيولى عن أن تكون شيئا يمكن أن ينتج عنه شىء . ومن هنا كان القول بالخلق الالهى والابداع الالهى أقرب الى العقل والصدق عن آراء أولئك الذين توهموا ضرورة وجود مادة قديمة هذا حالها ، فكيف تخلو الهيولى عن الاعراض ان لم تخل عن وجودها ذاته . ان ما لا كيفية له ولا كمية له ليس له من ثم وجود ومن جهة أخرى نتساءل : كيف حدثت الاعراض فى المادة الاولى أو الهيولى ؟ . . . ان الاجابة عن ذلك تؤدى بالضرورة الى تأكيد القول بحدوث العالم لا بقدمه (٢) .

موقف الغزالى من نظرية الفيض والصدور :

لقد ذهب الغزالى الى أن العالم — على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض والصدور — لا يمكن أن يعد فعلا له . لانهم ذهبوا الى أن هذا العالم بجملته صاهر عن الله بواسطة من حيث أن العالم

(١) راجع كتابنا : فكرة الطبيعة ق الفلسفة الاسلاميه ص ٢٠٠ — مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٠ هـ .

(٢) راجع المرجع السابق ص ٢٠١ وما بعدها .

متكرر والله واحد ، ولا يمكن في رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد . وعلى ذلك ذهبوا الى أن الواحد (الله) لا يصدر عنه الا واحد ، الذى هو العقل الاول . وهذا العقل الاول مجرد ؛ أى جوهر قائم بنفسه غير متحيز ، ومن صفاته أنه يعرف نفسه ويعرف مبدأه .

ولما كان هذا العقل الاول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره فإنه يصدر عنه ثلاثة أشياء ، ومن هنا تبدأ الكثرة . . . الخ .

هذه النظرية (نظرية الفيض والصدور) عرضها الغزالي في « التهاافت » وفي « المقاصد » بدقة وأمانة . والذى دعا الفلاسفة الى القول بهذه النظرية أمران :

١ — ان الله بسيط لا يمكن أن يصدر عنه الا البسيط ، ومن هنا كان صدور العقل الاول عن الله ، ثم بعد ذلك تصدر الكثرة .

٢ — أنه لو صدر أكثر من واحد عن الله لادى ذلك — حسب زعمهم — الى كثرة في الله نفسه .

رد الغزالي على هذه النظرية التى كانت سائدة في عصره ، مبينا الاخطاء الجمة التى تنطوى عليها . فهذه النظرية تنفى عن الله كله حرية واردة لان مبدأ الفيض صورة مباشرة للقول بأن الله يفعل — بالطبع لا بالاختيار . فالله — وفق هذه النظرية — لا يملك إلا أن يصدر عنه العالم شاء أم لم يشأ . ولا يمكن أن يتصور الله دون فيض . ورأى الغزالي في هذا الصدد هو أن العالم حسب هذا التصور لا يمكن أن يعد فعلا لله ، لان من شروط الفعل أن يصدر عن فاعله بالارادة والاختيار . والفعل الحق هو الحاصل عن الروية والواقع على جهة معلومة ولحكمة يعلمها الفاعل . ومن أجل هذا نادى الغزالي بحدوث العالم وفق هذا التصور ووفق هذا التعريف الأخير للفعل . فالعالم حادث ، كما أشرنا ، بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذى وجد فيه . الخ

لقد قرر الغزالي أن النظرية السابقة تثبت أزلية العالم جنبا الى (م ٢٨ — الفلسفة الاسلامية)

جنب مع أزلية الله ... ومن يتمحص هذا الرأي ويدقق النظر فيه يدرك أن الله لا يمكن أن يكون فاعلا للعالم .

يقول الغزالي « من قال ان السراج يفعل البضوء والشخص يفعل الظل ، فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد . والفاعل لم يسم صانعا بمجرد كونه سببا ، بل بكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار . ثم يقرر الغزالي رأيا هاما فحواه : أن الفعل عبارة عن الأحداث ، وبما أن العالم — عندهم — قديم وليس حادثا فلا يمكن أن يكون فعلا لله . لأن الفعل — فضلا عما سبق — هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود . فاذا كان العالم موجودا من الازل فلا معنى لاحدائه .

ان من رأى الغزالي أن صدور الإثنين عن الواحد ليس بمستحيل في العقل . ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلا لأن صدور شيئين عن شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والاثبات ، أو مثل كون الشخص الواحد في مكانين وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر . فما المانع من أن يقال : المبدأ الاول عالم قادر مريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ، فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر .

أما كيفية صدور الفعل من الله بالارادة فهو فضول وطمع في غير مطعم . لذلك قرر الغزالي أن الذين طمعوا في ذلك رجع حاصل نظرهم الى أن العلول الاول من حيث أنه ممكن الوجود صدر عنه فلك وهكذا ، وهو حماقة وتعسف ولا يدل على كيفية الخلق . والعقل عنده لا يحوصل الخلق بالارادة ، ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تسع له القوى البشرية . ثم يقرر الغزالي أن الله يفعل كل ما في العالم من الأيجاد والاعدام بارادة الله ، فاذا أراد الله شيئا أوجده ، وإذا أراد اعدام شيء أعده ، وهو في كل ذلك لا يتغير جلشاً نه . أنه سبحانه قادر من الازل وسيظل كذلك . وما يحدث بالنسبة لايجاده سبحانه العالم هو أن يضاف الى القدرة الالهية ما يجب في حقها من ابداع واختراع للفعل .

٢ - مشكلة النفس

بقي أن نتحدث عن مشكلة النفس (الإنسان) عند الغزالي ، ولن نتوسع في عرض موقف الغزالي في هذا الصدد كثيرا ، لأن ما ذكره هنا قد أفاده كله من ابن سينا . فمن يقرأ كتاب « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » يكاد يقول أن هذا الكتاب منقول كله من أحوال النفس لابن سينا وطبيعات النجاة . ولهذا سوف نكتفي هنا بذكر رؤوس الأدلة ، لأن في ذكرها إشارة الى ابن سينا كمصدر رئيسي للغزالي هنا .

ففي معرض حديثه عن اثبات وجود النفس ذهب الغزالي هنا الى أننا نصادف الأجسام كلها مشتركة في صفة الجسمية ، بحيث نستطيع أن نفرض فيها جميعاً الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، غير أننا نلاحظ أن هذه الأجسام تتمايز فيما بينها من جهة أن بعضها متحرك والبعض الآخر ساكن ، بعضها يدرك وبعضها لا يدرك وهذا يدل على أن هذه الأجسام تتمايز من جهة الإدراك والحركة بأمر لا يرجع الى الجسمية ، بل لشيء آخر هو ما نطلق عليه النفس . إن النبات ينمو ويتشعب ، وهذا النمو والتشعب لا يرد الى النبات باعتباره جسماً بل لوجود النفس النامية فيه . كذلك نلاحظ أن الحيوان يتحرك والإنسان يدرك ويعقل ، وهذا يدل على تميز الحيوان بنفس مدركة ، وعلى أن الإنسان يتميز بنفس غائلة مفضلا عن النفسين : النامية والحركة ، وكل ذلك لا يرد الى الجسم من حيث هو جسم ، فالإنسان فيه جميع ما في النبات والحيوان من المعاني ، ويتميز بأدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل : الكل أعظم من الجزء (١) .

وقد قسم الغزالي النفس الى ثلاثة أقسام :

١ — النفس النباتية وحدها أنها الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل •

٢ — وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة •

٣ — وأما النفس الانسانية (الناطقة) فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية (١) •

جوهرية النفس :

يتابع الغزالي هنا متابعة كاملة ما ذهب اليه فلاسفة الاسلام من قبل • وسوف نشير هنا الى موقفه بإيجاز •

١ — أول دليل على جوهرية النفس وتميزها من البدن هو أننا ندرك الكلى الى جانب ادراك الجزئى • والكلى المعقول ينبغى أن يحل فى شئ شبيه له هو النفس الناطقة • لأنه لو حل فى البدن لا ينقسم بانقسامه ، ولما كان الكلى لا ينقسم فانه لا يحل فى البدن بل فى النفس الناطقة •

٢ — ان الدليل على جوهرية النفس وتميزها من البدن هو أنها تستخلص الكلى من الجزئى ، لأن الجسم لا يقدر الا على ادراك الجزئى فحسب ، ولهذا فان الكلى الحاصل للنفس هو كذلك لا باعتبار المصدر النابع منه ، بل باعتبار المصدر المستخلص له والمجرد له من الأجزاء • « ان القوة العقلية هو ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر عوارض الجسم • فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هى مجردة عنه : أما بالقياس الى الشئ المأخوذ منه أو بالقياس الى الشئ الآخذ ، أعنى هذه الذات

المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجى أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومحال أن يكون كذلك في الوجود الخارجى ، فبقى أن يكون انما هو مفارق للوضع والأين عند وجوده في العقل • فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبصيت يقع إليها اشارة تجزؤ وانقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، فلا يمكن أن يكون في جسم (١) •

٣ — القوى الحسية لا تدرك ذاتها ، بينما النفس الناطقة تدرك ما يدركه الحس وتدرك أنها تدرك • وهذا دليل على تميز النفس من القوى البدنية •

٤ — ويرتبط بهذا الدليل أن الجواس تدرك بالآلات مادية : فالعين للبصر والأنف للشم لكن النفس الناطقة لا تدرك بآلة مادية • ولهذا فانها تتميز من قوى البدن •

٥ — ثم ان النفس ليست مادية لأنها لو كانت مادية لمعجزنا عن تفسير النمو ، لأن النمو يعنى ازدياد أجزاء الجسم • فلو أنها كانت مادية فكيف نفسر نموها حينئذ • كذلك لا يمكن أن تكون حالة في البدن كله لأنها لو كانت كذلك لكنا اذا قطع منا جزء من البدن قطع معه جزء من النفس ، وليس هذا صحيحاً •

٦ — كذلك فان الواحد منا يعلم أنه هو نفسه لم يتبدل ولم يتغير منذ أن خبر الحياة بينما نجد أن البدن قد تغير مرات كثيرة سواء بالزيادة والنقص •

٧ — البدن يضعف بكثرة المجهود البدنى ويبدأ في الضعف بعد الأربعين ، بعكس النفس التى تبدأ قوتها الفكرية في الازدهار بعد الأربعين •

٨ — أما عن برهان الرجل الطائر عند ابن سينا فقد ذكره الغزالي

بنصه تقريبا حين قال : انك اذا كنت صحيحا مطرعا عنك الآفات مجنبا
عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات ، فلا تتلامس أعضاءك
ولا تتماس أجزاؤك وكنت في هواء طلق « أى معتدل » ففى هذه الحالة
أنت لا تتغل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضا • فكل من
له فطنة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها
وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة
للعقل وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشير ، وليس
ههنا ماهية ثم معقولة ، بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته (١)

بقائه النفس :

بعد أن أثبت الغزالي أن النفس ليست منطبعة في البدن وليست
جزءا منه ، يسمى الى بيان أنها خالدة وأنها لا تغنى بفناء البدن • وقبل
أن نتحدث عن خلودها نود أن نقول : ان النفس عند الغزالي رغم أنها
جوهر قائم مستقل عن البدن إلا أنها على صلة قوية به : فهي تؤثر فيه
وتتأثر به ، إنها تدرك الكلى بواسطة الحس ، والحس من جهة أخرى
قد يصرفها عن فعلها الحقيقي اذا مرض البدن الحامل لها أو شغل بغير
المعقول « ••• وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعقل اذا
أكبت على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها آفة
بوجه : وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل •
لهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض ••• فان الخوف يغفل
عن الوجع ، والشهوة تصد عن الغضب ، والغضب يصرف عن الخوف ،
والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى أمر
واحد ، وكلها قوى النفس الواحدة ، وهى ملكها ، والقوى رعيته
وجنودها » (٢) •

(١) معارج القدس ص ١٨ - ١٩ ، وراجع مقاصد الفلاسفة - القسم
٣ ص ٥٢ وما بعدها • نشرة: محي الدين صبرى الكردى - المطبعة
المحمودية سنة ١٩٣٦ م •

(٢) معارج القدس ص ٢٨ - ٢٩ •

النفس اذن تنفصل عن البدن وتتأثر به . والبدن ، من جهة أخرى يتوحد تحت لواء النفس وتخضعه لسيطرتها أحيانا كثيرة . لكن ذلك كله لا يعنى أن الخلاقة بينهما علاقة تضافى ، بحيث لا يوجد البدن الا ومعه النفس ، ولا توجد النفس الا ومعه البدن . ذلك أن الغزالى يرى أن البدن لا يوجد الا بالنفس ، لكنه يرى ، من جهة ثانية ، أن النفس توجد بعد فناء البدن . فالموت لا يمتد الى النفس بل انه يصيب البدن وحده . والغزالى يسوق هنا أدلة عقلية أو شرعية ويسوق أيضا أدلة عقلية .

١ — أما عن الأدلة الشرعية فكثيرة حيث نقرأ منها « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » (١) . كذلك قوله سبحانه « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء » (٢) . وكذلك « يا أيها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية » (٣) .

٢ — أما عن الأدلة العقلية التى ساقها الغزالى هنا فهى شبيهة كل الشبه بأدلة ابن سينا فليرجع الى ذلك من يشاء (٤) . فالغزالى يرى أن النفس بسيطة وليست مركبة ولهذا فانها لن تفسد . ثم ان النفس مصدر الحياة ولا يمكن أن تكون هى بعينها مصدرا للموت . والنفس محل المعقولات الكلية وهى (المعقولات) كما نعلم عالىة على الزمان والمكان أى أنها خالدة ولهذا ينبغي أن تكون النفس خالدة خلود المعقولات الحادثة فيها ... الخ .

المعرفة عند الغزالى :

يمهد الغزالى للحديث عن مشكلة المعرفة عنده بالحديث عن وسائل المعرفة أو قوى المعرفة فيذكر فى هذا الصدد الحس الظاهر : السمع ،

(١) آل عمران ١٦٩ .

(٢) البقرة ١٥٤ .

(٣) النجر ٢٧ .

(٤) راجع فيها سبق ص ٣٤٠ وما بعدها .

الشم ، الذوق ، اللمس ، ثم البصر • ويذكر كذلك الحس الباطن : الحسن المشترك وخزائنه الخيال ثم الوهم وخزائنه الحافظة أو الذاكرة ثم التخييلة وهذا هو التقسيم الذى وجدناه عند ابن سينا^(١) •

كذلك يقسم الغزالى العقل الى عقل هيولانى وعقل بالملكة ثم عقل بالفعل وأخيرا العقل المستفاد وهو أيضا يتحدث عن العقل الافعال الذى يرى أن الشرع قد أقر بوجوده ويستشهد على صحة قوله بما جاء فى القرآن الكريم « علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى »^(٢) ، وقوله سبحانه « انه لقول رسول كريم ذو قوة عند ذى العرش مكين »^(٣) • وكذلك « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا »^(٤) • وسوف نتضح هذه القوى كلها من خلال عرضنا الموجز التالى للمعرفة عند الغزالى والذى تابع فيه الى حد كبير ابن سينا^(٥) •

يقسم الغزالى المعرفة الى ثلاثة أقسام : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم المعرفة الصوفية ، التى يرى أن وسيلتها التصفية والزهد والورع والتقوى •• الخ •

يحدد الغزالى الادراك فى بداية حديثه عن المعرفة الحسية فيقول « أنه أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية فان الصورة الخارجية لا تحتل المدرك بله مثال منها • فان المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بله ما تمثله فى الحاس »^(٦)

(١) راجع للغزالى : معارج القدس من ٣٦ — ٣٧ •

(٢) النجم ٥ •

(٣) التكوثر ٢٠ •

(٤) الشورى ٥١ •

(٥) راجع كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا من ٣٥١ — ٣٦٢ •

(٦) معارج القدس من ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٨ •

وسيلة المعرفة الحسية الحواس : سواء كانت داخلية أم خارجية، حيث نجد أن الحواس الخارجية تتفاعل عن المحسوس الخارجى . ثم تنقل هذه الانفعالات الى القوى المحركة من الباطن . . ويلاحظ انغزالي أن ما يميز الحس الخارجى من الحس الداخلى هو أن الحس الخارجى يدرك الصورة فحسب ، ويدركها حالة وجودها فى الخارج . أما الحس الداخلى فإنه يدرك الصورة ومعها المعنى الذى تحمله . بذ ان الحس الباطن قد يدرك الصورة رغم غياب المحسوس . فقد أسمع صوت ابنى وهو غائم وقد أشاهد صديقى وهو غائب عنى . ثم ان ما يمتاز به الحس الباطن هو أنه يستطيع أن يتصرف فى مدركاته بعكس الحس الخارجى الذى يعجز عن تغيير المحسوس .

وقد أثبت الغزالى الحس الباطن بعين الأدلة التى أثبت بها ابن سينا هذه القوى ، فلا داعى لأن نكرر هنا على لسان الغزالى ما غلناه من قبل على لسان ابن سينا فى الفصل السابق^(١) .

وبعد حديث شيق للغزالى عن المعرفة الحسية ونقده لها نقدا رائعا كما رأينا فى منقذه من الضلال وبعض الكتب الأخرى كمعيار العلم والاحياء ، ينتقل بنا الى الحديث عن المعرفة العقلية . حيث تحدث عن العقل وصلته بالنفس . فىرى أن العقل قد يطلق على النفس من حيث أنه بالنسبة اليها كالبصر بالنسبة للعين . لأن النفس بواسطة العقل تدرك المقولات ، ومن غيره لا تدرك شيئا .

وقد قسم الغزالى العقل الى أربع درجات :

١ — العقل الهولانى .

(٢) راجع على سبيل المثال المعارج ص ٣٩ وميزان العمل ص ١٥ مكتبة محمد على صبيح ، وعلى البهلوان ص ٧٠—٨٣ فى كتابه : ثبوة الفكر او مشكلة المعرفة عند الغزالى — الرياض (بدون تاريخ) وكذلك كتابنا : نظرية المعرفة ص ٣٥١ — ٣٦٢ وللغزالى راجع : مقاصد الفلاسفة — القسم الثالث ص ٤٦ وما بعدها نشرة بحى الدين صبرى الكردى — المطبعة المحمودية سنة ١٩٣٦ م . وكذلك معيار العلم ص ١٦٢ وما بعدها .

٢ — العقل بالملكة •

٣ — العقل بالفعل •

٤ — العقل المستفاد •

وقد حاول الغزالي ، كعادته ، أن يجد من النصوص الدينية ما يبرر هذا التقسيم الرباعي للعقل فاستشهد بما ورد في سورة النور حيث قال سبحانه « الله نور السموات والأرض ... » (١) والغزالي هنا يرى أن « المشكاة » مثل العقل الهولاني من حيث أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور • فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل • ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة ، لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون ... فان كانت أقوى بلغت درجة • فان حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت • فان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء • فان حصل لها المعقولات كأنه يشاهدها ويطللمها فهو المصباح • ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور : نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري ... الخ (٢)

ويرى الغزالي أن العقل الانساني ينتقل بالتدريج من مرحلة الى مرحلة أخرى ، وذلك بواسطة العقل الفعال أو روح القدس •

وقد أحصى الغزالي مراحل المعرفة فذكر أنها أربع :

١ — الحس

٢ — الخيال •

٣ — الوهم •

٤ — الإدراك العقلي الخالص •

(١) راجع مقالنا : فكرة النور عند الغزالي وصلتها بالوجود ص ٩٩ — ١١٠ من حوليات كلية الآداب — جامعة عين شمس العدد ١٥ لعام ١٩٧٥م وكذلك كتابنا : دراسات في التصوف الاسلامي •
(٢) راجع معارج القدس ص ٤٥ •

وعن هذه الدرجة الأخيرة قال انها المعرفة الخالصة المجردة تجريدًا كاملاً عن جميع لواحق الأجسام ، بل جناب ادراكه منزّه عن أن يهوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسميّة ، ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص ، فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها (١) .

ولقد أعلا الغزالي من شأن المعرفة العقلية اذا قورنت بالمعرفة الحسية ، لكنه لم يعلى من شأنها اذا قورنت بالمعرفة النبوية . وهنا نجد أن الغزالي يختلف عن ابن سينا وعن كل القائلين بأن المعرفة الفلسفية أفضل من المعرفة النبوية . يقول الغزالي « أن أفضل النوع البشري من أوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استعنى عن المعلم البشري أصلاً : وأوتي القوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت الى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستتبتها في اليقظة ، فيصير العالم وما يجري فيه متمثلاً لها ومنقشاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي الى درجة النفوس السماوية » (٢) .

ان الغزالي يرى أن العلم الدني أفضل بكثير من الحكمة الانسانية لأن هذا العلم موحى به من قبل الله . ولهذا فان النبوة لا ترجع الى صفات وخصائص مكتسبة وانما هي ترجع الى اصطفاء الله لعباده . ولهذا فهي فطرية فطر الله النبي عليها وطهره وغضله على سائر العالمين .

يقول الغزالي : أعلم أن الرسالة أثره علوية وحظوة ربانية وعظية الهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب (الله أعلم حيث يجعل رسالته) (٣)

(١) معارج القدس ص ٤٨ — ٤٩ . وقارن معيار العلم ص ١٩٢ ، وإحياء علوم الدين ج ١ ص ٨٤ — ٨٥ من نشرة د. بدوي طبانة سنة ١٩٥٧ م .

(٢) معارج القدس ص ١٢٤

(٣) الانعام ١٢٤

« وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان » (١) •

كذلك يرى أن النبوة مع أنها فطرية الا أنها لا تحدث للمرء بلا
مقدمات • فهناك الاعداد الالهى للنبي من جهة والسيرة الحسنة والعبادة
الخالصة ونقاء البصيرة من جهة الرسول ••• كلها خصائص تضافرت
واجتمعت معا فى الرسول « وكما أن الانسانية لنوع الانسان والملكية
لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص من النوع ، وأن العمل بموجب
النبوة لنوع الانبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وأن العمل بموجب
النوعية ليس يخلو عن اكتساب واختيار لاعداد واستعداد ، كذلك
ليس يخلو من اكتساب واختيار لاعداد واستعداد فيوحى اليه
« وطمه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » حتى تورمت قدماء من العبادة » (٢)
وعند الغزالي لا يجب البتة أن ينكر أحد النبوة لا نشيء الا لأنه
لم يرها • هلو أن المرء عمم هذا الحكم لأنكر أشياء كثيرة يقول بها
الآخرون • فالطفل ينكر طور العقل فى البداية ، والعقل ينكر فيما بعد
الموقوف عند الحس • والحدس ينكر الموقوف عند العقل • معنى هذا
أن انكار النبوة عند الغزالي يرجع الى أن المنكرين جحدوا وجود أطوار
أخرى غير الطور الذى وصلوا اليه • وهو يذكرهم هنا بحالة النوم وما
يحدث فيها لكل منا •

كذلك يذكرنا بالفرق بين العلم النظرى وبين التجارب الروحية
الحية وهذه لا يدركها الا صاحبها • وقد ضرب لنا الغزالي أمثلة تشير
الى أن العلم النظرى يختلف عن الوجدان والتجربة الحية • فالسكران
لا يعرف أعراض السكر بينما العاقل البقظ يعرف أعراض السكر دون
أن يكون سكرانا والطبيب المريض يعرف أعراض الصحة وعلاماتها ،
لكنه يكون بالفعل فاقدًا لها • وإذا كان الأمر كذلك فإن النبوة تجربة
روحية ذاتية لا ينبغى لنا أن فنكرها لا لشيء الا لأنها طور فوق ادراكنا
العقلى أو هى طور نتميز عن الوصول اليه • يقول الغزالي « ••• فإن

(١) الشورى ٥٢

(٢) المعارج ص ١٠٨

وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا ؟ فلا يحصل اليقين الا بمعرفة أحواله : اما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع . فانك اذا عرفت الطب والفقه ، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم ، وان لم تشاهدهم ... فكذلك اذا فهمت معنى النبوة ، فأكثرت النظر في القرآن والأخبار ، يحصل لك العلم الضروري بكونه صلى الله عليه وسلم ، على أعلى درجات النبوة . وأعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب وكيف صدق في قوله « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » وكيف صدق في قوله « من أعان ظالما ، سلطه الله عليه » ، وكيف صدق في قوله « من أصبح وهمومه واحد (هو التقوى) كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة » فاذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف ، حصل لك علم ضروري لا تتماهى فيه (١) .

وهم أن الغزالي قد اختلف مع ابن سينا في تلك النقطة السابقة الا أنه عاد من جديد واتفق معه في طبيعة النبي . فهو يرى ، كما رأى الفلاسفة من قبله ، أن النبي ينبغي أن تكون له مخيلة قوية وأن علمه لا يعتمد على الاستدلال والاستنباط ، وانما هو يعتمد على الحدس أو الإدراك المباشر . لذلك فإن من خصائص النبي أن تدعنه له الأشياء المحيطة به ، وهذا هو سر قيام الأنبياء بالمعجزات التي هي أمور خارجة عن ما ألفناه من الطبيعة (٢) .

العلم الصوفي :

اتضح لنا من ترجمة الغزالي الذاتية لحياته أنه قد اختتم حياته بالتصوف . واتضح لنا أيضا في حديثه عن المعرفة أنه يجعل المعرفة للصوفية ركنا أساسيا من أركان المعرفة التي تنقسم الى الحسية والعقلية ثم الصوفية . ذلك أن الغزالي يرى أن العلم والمعرفة اما أن ينبعا من

(١) المتخذ من الضلال ص ١٥١

(٢) راجع معارج القدس ص ١١٣ — ١٢٣ .

الخارج عن طريق الحس والعقل أو أن يأتيها من الداخل • وعن هذا الأخير نتحدث الآن •

يرى الغزالي في البداية أن مصدر المعرفة واحد ، ولكنه يختلف من جهة الأسماء باختلاف الطالبين • فمصدر المعرفة عند الفلاسفة هو العقل الفعال ، وهذا المصدر بعينه هو الوحي بالنسبة الى الصوفية أو الانهام أو روح القدس • وهو يرى أن الاتصال بهذا العقل الفعال اما أن يتم بالتدرج المألوف (العادي) من ادراك المحسوسات وتجاوز لها بادراك المعقولات حتى درجة العقل المستفاد ، واما أن يعود الانسان الى قلبه ويجاهد رغباته وميوله ويسعى الى تصفية شوائب العالم المحسوس وازاحتها من على مرآة القلب ويداوم على تجلية هذه المرآة بالمجاهدة ، ويذكر الله دائما ، وسرعان ما يتفجر النور المغرور الفطري في أعماقه •

والعلم الصوفي يختلف عن المعرفة الفلسفية من جهة أن العلم الصوفي لا واسطة في حصوله بين الانسان وبين الله ، وانما هو كالضوء والمعقولات الزاجعة الى الحس كلها حجب تحجب القلب عن الرؤية من سراج الغيب ، يقع على قلب صاف فارغ لطيف • ان المحسوسات والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور • والحجب هنا لا ترجع الى عدم التجلي الالهي ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد • ذلك أن القلوب « كالأواني » ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء •• فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى •• (١) •

ومعظم الصوفية ، وعلى رأسهم الغزالي ، يذهبون الى أن العلم اللدني وما يرتبط به من ادراك الوجود الالهي ليس مكتسبا وانما هو فطري في النفس الانسانية • غير أن الانسان قد جهل حقيقة الفطرة

(١) احياء علوم الدين م ٢ ج ٨ ص ١٣٥٢ — ١٣٥٣ وراجع كذلك الرسالة اللدنية ص ١١٦ •

لأسباب سنأتى على ذكرها الآن • المهم هو أن المرء حينما يطلب ادراك شيء ما فهو لا يطلب أمرا غريبا عليه ، بل يطلب ادراك ما قد نسيه أو جهله •

ولنترك الغزالي يعبر عن رأيه فيقول « ... تقرر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم أنها كانت عالمة في أول الفطرة وصافية في ابتداء الاختراع • وإنما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والاقامة في هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وأنها لا تطلب بالتعلم إيجاد العلم المعلوم ولا ابداع العقل المفقود بل أعادت العلم الأصنى الغريزي وأزالة طريان المرض باقبالها على زينة الجسد .. فالنفس لشدة ضعفها أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعماراته والاهتمام بمصالحه ، واستغرقت في بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها فاحتاجت في أثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكّار ما قد نسيت » (١) •

أما السبب في بعد القلب عن ادراك النور الإلهى الفطرى ، فإن الغزالي يرجع ذلك الى عدة أسباب : أولها نقصان في القلب ، وثانيها ما أسماه كدورة المعاضى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات ، وثالثها استغراق المرء فى الأحكام والآراء التى أفادها من الناس عن طريق التقليد الأعمى • الامر الرابع هو عدم معرفة المرء بالاتجاه الصحيح الذى ينبغى أن يركز عليه القلب وذلك لا يتم الا بأساتذة مهرة ومناهج ممتازة • وعند الغزالي أننا اذا نجحنا فى القضاء على هذه الأسباب وارتفعت سيادتها من على القلب ، لأدرك المرء الأمور كلها وقرأها مباشرة على صفحة قلبه • لأن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الأشياء غير أن ما حجبته عن ذلك ما ذكرناه من أسباب (٢) •

ونحن نعلم أن حقائق الأشياء ، كما يقول الدين توجد فى اللوح

(١) الرسالة اللغنية ص ١٢٠

(٢) راجع أحياء علوم الدين م ٢ ج ٨ ص ١٣٦٢ ومعارج القدس ص

المحفوظ • ومعنى أن يعرفها الصوفى هو أن تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالأشياء الموجودة فى اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى • حيث تنطبع فيه • فالمعرفة المحقة هنا هى انطباع ما فى اللوح المحفوظ فى قلب الصوفى • يقول الغزالى فى رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة نل موجوده • واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما فى احدهما فى الأخرى • وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ الى القلب اذا كان فارغا من شهوات الدنيا • فان كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه وان كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع حواجز عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ • واذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال • لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفًا • فاذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه ، لم يبق حواس ولا خيال • وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (١) •

والغزالى وان كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فإنه يرى أيضا أن هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، بل أن بوسع المرء أن يصل اليها فى اليقظة كذلك • • « ولا تظن أن هذه الطاقة (طاقة النور الإلهى وما يترتب عليها من كشف) تنفتح بالنوم فقط ، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأفلاق القبيحة والأعمال الرديئة » (٢) •

القضاء والقدر :

بقى أن نشير الى مشكلة القضاء والقدر ، أو الصلة بين العلم الإلهى والعقل الإنسانى • وسوف نحاول أن نوجز القول بوضوح •

(١) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٨٧ — ٨٨

(٢) المرجع السابق ص ٨٨

يمهد الغزالي للحديث عن رأيه هنا ببيان صعوبة هذه المشكلة
موضحاً أن الرسول عليه السلام قد خرج على أصحابه وهم يتنازعون
في القضاء والقدر ، فكان أن احمر وجه المصطفى الشريف قائلاً : أبهذ
أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم • انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في
هذا الأمر ، جزمتم عليكم ، عزمت عليكم (أى أقسمت عليكم) في هذا
الأمر أن لا تنازعوا فيه •

ونحن نعلم أن لعمر كلمات لطيفة في القضاء والقدر ، حيث أجاب
سائله عنه بقوله « بحر عميق لا تلجه • ولما كرر صاحبه السؤال ،
قال له : طريق مظلم لا تسلكه • ولما كرر ثالثاً ، قال : سر الله قد
خفى عليك فلا تفتشه » •

على أن هذه التمهيدات كلها ، وما أكثرها ، لم تمنع المفكرين
الاسلاميين ، وغير الاسلاميين ، من مناقشة مشكلة القضاء والقدر ؛ لأنها
مشكلة مهما قيل عنها ، فهي مشكلة حيوية بلا شك •

ونحن نعلم أن المتكلمين قد انقسموا غيماً بينهم بصدد هذه المشكلة
الى ثلاثة أقسام :

١ — القسم الأول الذى أرجأ البت في القضاء والقدر •

٢ — جماعة القدرية أولئك الذين ينكرون القضاء الالهي ويذهبون
الى أن الخير والشر من فعل الانسان ••• ولقد كان دافعهم الى ذلك ،
في المقام الأول ، تنزيه الله عن فعل المعاصي والسيئات من جهة ، واثبات
المسئولية الانسانية التي لا توجد الا من خلال الحرية •

٣ — الجماعة الثالثة هي جماعة الجبريين الذين أقروا بقضاء الله
وقدره حيث انتهت هذه الجماعة الى أن الخير والشر من الله ، ولم
يشتبوا لأنفسهم فعلاً كما لو كانوا جمادات لا كائنات حية • وكان أيضاً
دافع هؤلاء بيان العجز الانساني أمام القدرة الالهية الشاملة ، واثبات
أن الله قادر على كل مقدور ومريد لكل ما يحدث وأنه سبحانه على علم
بكل شيء •

(م ٢٩ — الفلسفة الاسلامية)

بدأ الغزالي بيان بحث هذه المشكلة بتحديد معنى القضاء والقدر أولاً . فهو يرى أن القضاء هو الوضع الكلي للأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة الى مسبباتها المحدودة بالمحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص . ولذلك لا يزيد شيء عن قضائه وقدره» (١)

فالقضاء هنا هو العلم والحكم الالهي الأزلي لما سوف يحدث لكل موجود ، وهو هنا بمثابة تشريع الهي أزلي للعالم كله ، لكل موجود على حدة ، ابتداء من مهده الى لحدده . أما القدر فهو تنفيذ هذا العلم والحكم الالهي على كل موجود طول حياته ، ويعد أن يخرج الى حيز الوجود . ان القضاء هو العلم والقدر هو تحقق هذا العلم الالهي بالفعل . والتحقيق لا يختلف عن القضاء اذ ثمة تطابق بين القضاء والقدر بحيث يأتي هذا الأخير موافقا للقضاء الأزلي .

ونحن نعلم أن الغزالي كان من أعلام مدرسة الأشاعرة ، وهي تلك المدرسة التي جاءت بشعار « ان الفعل خلق لله كسب للانسان » . واذا حللنا موقف الغزالي على ضوء هذا الشعار الذي ارتضاه لنفسه وآمن به لقلنا : ان الغزالي يميل الى القول بالجبر ويعترف بالقضاء والقدر الالهيين رغم أنه حاول أن يثبت قدرة الانسان وأنه كائن مريد من جهة ، وأنه من جهة أخرى نقد موقف الجبريين والقدريين معا من جهة أخرى . . أقول رغم ذلك كله الا أن المرء لا يصعب عليه أن يدرك ميل الغزالي الواضح الى أهل السنة والأشاعرة . فهو أولاً قسم القضاء الى أربعة أقسام :

- (أ) قضاء الطاعات .
- (ب) قضاء المعاصي .
- (ج) قضاء النعم .
- (د) قضاء الشوائد (٢)

(١) الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ١٢

(٢) المرجع السابق ص ١٠

وهو قد ذكر أن هذه الأقسام الأربع قضاها الله على الإنسان ،
أى كتبها عليه ، فهو كتب عليه الطاعة والمعصية والنعم كما كتب عليه
أيضا التعرض للمصائب !! فكيف يحق أو يجوز للإنسان أن يخرج عن
قضاء الله وقدره !!

لقد قال الغزالي هنا ان موقف المرء المؤمن ازاء القضاء الالهي
الشامل هو أن يتقبل بنفس راضية قضاء الله وقدره . هذا هو موقف
الغزالي الحقيقي ، نقوله ونحن نضع في اعتبارنا ما ذهب انيه من أن
« المذهب الحق هو أن المؤثر (فى الفعل) مجموع القدرتين : قدرة الله
وقدرة العبد . فالأفعال الصادرة عن العباد كلها بقضاء الله وقدره ،
ولكن للعباد اختيار . فالتقدير من الله . والكسب من العباد وهذا
المذهب وسط بين الجبر والقدر وعليه أهل السنة والجماعة » (١) .

بين الغزالي وديكارت :

سوف نحاول فى الفقرة التالية أن نوضح أوجه التشبه بين الغزالي
وأحد أقطاب الفلسفة الحديثة الذى هلك له الشرقيون والغربيون على
حد سواء ، بينما وقفوا من الفلسفة الاسلامية موقف الشك والريبة
والإنفة .

وما يهمنا فى هذا الصدد هو أن نوضح أنه اذا كان ديكارت قد
احتل مركزا رئيسيا فى تاريخ الفلسفة الحديثة لأسباب أهمها قاطبة
شكه المنهجي ، فان الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) قد سبقه بعدة قرون
فى هذا الشأن وزاد عليه . كذلك نريد أن نؤكد هنا ، وبوجه عام ، على
أن الفلسفة الاسلامية لا تستمد قيمتها من مقارنتها بالفلسفة الغربية
واظهار أوجه التشبه بينهما ، فهذا خطأ لا نرضى عنه . اذ اعتاد فريق
من الباحثين أن يجعلوا للفلسفة الاسلامية قيمة بقدر ما بحثت من
مشاكل بحثها الغربيون أو غيرهم ، ويعتمدون فى ذلك على أوجه التشابه
تافلين عن أن للفلسفة الاسلامية مشكلاتها الخاصة ومنهجها الخاص .

وهى ، كسائر الفلسفات ، قد استفادت مما قبلها وأفادت ما بعدها ، ولها ، كما لغيرها ، مميزاتها وعيوبها • وهى قد قدمت الحلول لبعض المشاكل وأثارت قضايا بحوث جديدة ••• ان قيمة الفلسفة الاسلامية يجب أن يبحث عنها فى داخل الفلسفة الاسلامية ذاتها وعلى ضوء الظروف التاريخية وأهمية القرآن الكريم كعامل رئيسى يساعد على قيامها • ولا يجب البتة أن نبحث عن هذه القيمة بمحاولة جعل الفلسفة الغربية معيارا نقوم به الفلسفة الاسلامية •

على ضوء ذلك حاولنا أن نبرز بعض الجوانب فى الفلسفة الاسلامية الحقبة ممثلة فى علم من أعلامها ، وما كان هدفنا البتة أن نقوم الغزالى بديكارت لأن هذا الأخير ليس أفضل من حجة الاسلام •

١ — أول ما يلفت النظر فى هذا الصدد هو أن شك الغزالى شك منهجى ، شأنه فى ذلك شأن الشك الديكارتى • فالغزالى لم يشك من أجل الشك ومن أجل بليلة آراء الناس • فشك كليهما شك منهجى لا شك مذهبى ، لأن هذا الأخير عبارة عن اتجاه يبدأ بالشك وينتهى به ، بحيث لا توجد فيه دعوة الى اليقين ، وهذا عكس ما كان يهدف اليه الغزالى وديكارت • ان شك الغزالى شك يبنى بناء أسس جديدة وثابتة ، ويرمى الى ايجاد علم راسخ • ولهذا فقد كان مطلب الغزالى « العلم بحقائق الأمور ، كما كان شغله الشاغل منذ نشأته » التعطش الى درك حقائق الأمور من أول أمره وريعان عمره •

٢ — ووجد الغزالى ، كما وجد ديكارت فيما بعد ، أن الوصول الى الحق ينبغى أن يكون : أ — بالاطلاع على سائر المذاهب المتنوعة لفحصها وأخذ الصحيح منها ، ب — ووجد أن الوصول الى الحق ينبغى أن يقوم على التخلّى عن التقليد الأعمى •

أما فيما يتعلق بالاطلاع على المذاهب المختلفة ، فنجد أن الغزالى يقول ، كما ذكرنا ، ولم أزل فى عنفوان شبابى — منذ أن راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتصم هذا

البحر العميق وأخوض في غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان
الحذور • أتوغل في كل مظلمة وأتجهم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة
وأقتحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة لأميز بين محق
ومبطل ومتسنن ومبتدع • بحيث لم يترك أحدا من المشتغلين بالعلوم الا
وأطلع على سر علمه •

كذلك فان ديكارت قد خاض هذا البحر العميق الذي هلك فيه
الاكثرون فضلوا وأضلوا « ولما تأملت ما قد يكون في المسألة الواحدة
من آراء مختلفة ، يؤيدها رجال علماء ، على أن الحق فيها لا يكون الا
واحدا ، فأننى اعتبرت كل ما ليس الا راجعا يكاد يكون باطلا (١) » •
وفي موضع آخر قال « ... ألقيت نفسى منذ الحداثة في بعض الطرق
التي شادتنى الى انظار وحكم الفت منها منها (٢) » •

ويعبر عن اطلاعه واجتهاده منذ الشباب ، وهو في مدرسته
« لافليش » فيقول « انه قد تعلم في هذه المدرسة ما كان يتعلمه غيره ،
لكنه لم يقتنع — بعكس غيره — بما كانوا يعلمونه من العلوم • وفي هذه
المدرسة تصفح كل ما وصل اليه من كتب في العلوم يعتبرها العلماء
أعجب العلوم وأندرها •

أما فيما يتعلق بالتقليد وما يترتب عليه من أخطاء جمة ، فان
الغزالي قد وجد أن الضلال ، كل الضلال ، يكمن في تقليد المفكر غيره
من المفكرين دون فحص وامعان • وله عبارات مشهورة في هذا الصدد •
فهو يقول « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » (٣) •
وفي مؤلف آخر يذكر « ولا ينبغي أن نضيع الحق المعقول خوفا من مخالفة
العادات المشهورة ، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة ولكن مداخلها

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١١٧ ترجمة د. محمود محمد
الخيرى وزارة الثقافة ط ٢ سنة ١٩٦٨ م .

(٢) المرجع السابق ص ١١١

(٣) المنقذ ص ١٠٨

دقيقة لا ينتبه لها الا الأقلون • وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال ، بل ينبغي أن تعرف الرجال بالحق ، فتعرف الى الحق أولا ، فمن سلكه فاعلم أنه محق «(١) • ذلك أن المفكر ان وصل بنفسه الى الحقيقة عرف بنفسه كذلك من وصل اليها ومن غفل عنها • أما اذا تتبع هذا أو ذاك فان الآراء مختلفة ومتعددة ولن تعطيه كلها شيئا يشفى عقله •

ولهذا بينه الغزالي الى أن آفة الناس هي « مهما نسبت الكلام وأسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه ، وان كان باطلا • وان أسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وان كان حقا «(٢) •

ويتبع ذلك ويرتبط به أنه لا يجب على المفكر أن يطرح رأيا ، أو يأخذ بآخر ، الا اذا عرفه وتمحصه • ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمالة «(٣) • بل ان الغزالي كباحث موضوعي أمين وجد أنه من الحكمة أن نأخذ ما هو حقيقي وصادق من الذين يخالفونا في الآراء والاعتقادات • فليس معنى أننا نخالفهم أننا نخلط بين آرائهم الصحيحة والفاسدة لأننا « لو فتحنا هذا الباب ، وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية «(٤) • ان المهم هنا هو عدم التقليد الاعمي لا في قبول الرأي ولا في رفضه ، بل يجب أن تكون هناك أسس موضوعية سواء في حالة الرفض أو القبول • ولهذا نجد الغزالي في ترجمة حياته يفرح بأنه قد أنجست عنه رابطة التقليد الأعمي ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهده في سن الصبا •

(١) معيار العلم ص ١٧٠.

(٢) المنقذ ص ١١٠

(٣) المنقذ ص ٨٥

(٤) المنقذ ص ١٠٩

كذلك نجد أن ديكارت قد نبه بشدة الى أن التقليد عيب في الفكر ويجب عليه أن يتخلص منه • وقد عبر عن ذلك بقوله اننى لما رأيت أمورا كثيرة تبدو لنا من الشطط والسخرية ، ومع ذلك فإن أمما عظيمة تجمع على قبولها والرضاء عنها ، فاننى تعلمت ألا أعتقد اعتقادا جازما فى شىء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئا فشيئا من كثير من الأوهام التى تستطيع أن تخمد فىنا النور الفطرى وتنقص من قدرتنا على التعقل» (١) •

كذلك يذكر ديكارت ، بعد أن تحدث عن اختلاف العلماء فى المسألة الواحدة » ••• من أجل هذا فاننى ما كدت أن تسمح لى السن بالتحال من ربة معلمى حتى هجرت كل المهجر دراسة الآداب • واذا صممت على ألا ألتمس علما الا ما اشتملت عليه نفسى أو ما كان فى الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، فاننى أنفقت بقية شبابى فى السفر» (٢) • وفى كتاب التأملات يصرح ، بعد أن بين أن كل الآراء التى تلقاها فى شبابه باطلة ولا نصيب لها من الصحة » ••• انه لا بد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى اطلاق (تحرير) نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ، ولابد من بناء جديد من الأسس اذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئا ويذا مستقرا •••» (٣) • وفضلا عن ذلك كله فإن ثورة الشك عند كل من الغزالى وديكارت هى فى حد ذاتها رفض صريح لكل تقليد •

٣ — أما عن الدافع الى الشك عند الغزالى وديكارت ، فقد ذكرنا أنه كان شكا منهجيا يعنى قيام علم راسخ ، علم يقينى قائم على العقل لا الحس • وفى هذا الصدد يقول الغزالى » من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبق فى العمى والضلال • ان الغزالى

(١) مقال عن المنهج ص ١١٩ — ١٢٠

(٢) مقال عن المنهج ص ١١٨

(٣) ديكارت : التأملات ص ٥٣ ترجمة د. عثمان أمين — مكتبة القاهرة

كان يشك لكى يصل الى العلم الراسخ اليقيني الذى حده بقوله « هو الذى ينكشف فيه العلوم انكشافا لا يبقى مع ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه — مثلا — من بقلب الحجر ذهباً ، والمصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً • فأنى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه • ثم يقرر الغزالى بعد ذلك مباشرة أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » (١) •

هذا هو تعريف الغزالى للعلم اليقيني • انه تعريف جامع مانع ، وقلما نجد تعريفا للعلم يوضح بدقة أبعاده وحدوده وغايته مثلما فعل الغزالى فى حده للعلم الجلى • فديكارت ، على سبيل المثال ، يحدد الحكمة بأنها « ليست هى الثبصر فى الأمور فحسب وانما هى أيضا ، وعلى وجه الخصوص معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون » (٢) • ومن خلال كلام ديكارت عن البداهة العقلية والحدس وأنه طريق هام للمعرفة ، من خلال ذلك ، نلمس اتجاهه نحو ما ينبغى أن تكون عليه المعرفة • انه يسعى الى « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق فتدفعن لها النفس وتوقن بها يقينا لا سبيل الى دفعه » (٣) • ٤ — ولما فتنش الغزالى عن علومه التى اكتسبها ، وجدها تنقسم الى قسمين هما المعرفة الحسية والمعرفة العقلية الضرورية ، ثم أخذ:

(١) المنقذ ص ٧١ — ٧٢ •

(٢) راجع التليلات ص ٧ •

(٣) مقدمة التليلات ص ١.١. ٥٥

يتساءل : هل يمكن الشك في هذه المعرفة أم لا ؟ وأجاب بأن الشك بدأ بالفعل يثرب الى نفسه « من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفسى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة — بعد ساعة — تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة بعد ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار » (١) .

هذا وأمثاله من المحسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته . ولهذا حاول الغزالى أو بتعبير أدق ، وجد نفسه مضطرا لطرح المعرفة الحسية جانبا متناولا المعرفة العقلية : « فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات فلعله لا ثقة الا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان ، والشئ الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا » (٢) فهذه المعرفة العقلية يبدو أنها مؤكدة ولا مجال للشك فيها .

لكن سرعان ما نادى الحواس الغزالى بأعلى صوتها قائلة له « بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالاته » (٣) . ان هذا الشك فى المعرفة الحسية والعقلية هو عين ما ذكره ديكارت بأسلوب آخر .

فالغزالى قد شك — وكذلك فعل ديكارت — لأنه وجد أن علمه

(١) المنقذ ص ٧٣

(٢) المنقذ ص ٧٤ .

(٣) المنقذ ص ٧٩ .

لا يطابق الواقع ، وأن الصورة التى عنده عن شىء ما تختلف فى غير مرة عن الشىء كما هو • وقد تتبع ديكارت المنهج الذى سار عليه الغزالى • يقول ديكارت « كل ما تلقيت حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان الى من خدعونا ولو مرة واحدة » (١) •

وبعد أن ترك ديكارت الحواس بعلومها متجها صوب النفس الناطقة ذاتها (العقل) قال « ولكن ما يدرينى لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التى حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية لا يستطيع فيها أدنى شك ، أليس هنالك اله أو أى قوة أخرى توحى الى نفسى هذه الخواطر ؟ ليس هذا ضروريا ، فلعلى قادر على احداثها من نفسى » (٢) •

واذا كان ديكارت قد اخترع فكرة « الشيطان الماكر » وأنه يتسبب فى تضليله ، وأن هذا الشيطان قد استعمل كل ما أوتى من قوة فى سبيل ذلك ، نقول اذا كان ديكارت تحدث عن ذلك باسهاب فان الغزالى قد تحدث عن هذا الشيطان الماكر فى صورة قوة التخيل والوهم ونسب اليه ما نسب ديكارت الى الشيطان الماكر •

٥ — والعوامل التى ساعدت على تقوية الشك وتأصيله فى نفس كل من الغزالى وديكارت واحدة • ففضلا عما سبق من محاولة كل منهما ايجاد علم حقيقى ثابت ، وشك كل منهما فى الشيطان الماكر أو قوة الوهم ، نجد أن هناك ظاهرة ثالثة جمعت بينهما وهى « الأحلام » • أما عن الغزالى فهو فارس الميدان فى هذا الصدد يقول : ان هذه الظاهرة ، ظاهرة الأحلام زادت الأمر اشكالا ••• أما تارك تعتقد فى النوم أمورا وتختيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

(١) التاملات ص ٥٤ — ٥٥

(٢) المرجع السابق ص ٧٠

ثم خطا الغزالي خطوة الى الامام حين أخذت توسوس له نفسه
قائلة : بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك — بحس أو بعقل —
هو حق بالاضافة الى حالتك التي أنت فيها • لكن يمكن أن تطرأ عليك
حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما
بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت
بعقلك خيالات لا حاصل لها •

ثم طرح الغزالي قضية الشك كلها موضع البحث حينما شك في كل
شيء : شك في بدنه وعقله وحياته ووجوده قائلا : فلعل الحياة الدنيا
نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات (الانسان) ظهرت له الأشياء
على خلاف ما يشاهده ، واستشهد بقوله تعالى « فكشفنا عنك غطاءك
فبصرك اليوم حديد » (١) •

وحاول الغزالي أن يخرج من دائرة الشك ، لكنه وجد أن الخروج
من ذلك يقتضى دليلا • وحتى هذه اللحظة لم يكن بوسعهم اقامة دليل
لأن هذا يتربك من علوم أولية ، وهذه ان لم يكن مسلم بها ، لا يمكن
اقامة دليل عليها ، لكن الشك ضارب في كل شيء •

ونعود الى ديكارت فنجد أن ظاهرة الأحلام بدورها قد دعمت
شكه وزادت منه « انى أرى في أحلامي عين الأشياء التى يتخيلها هؤلاء
المخبولون في يقظتهم ، بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما
يتخيلون • كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان وأنى
لأبس ثيابى وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريري متجردا من
ثيابى ... يبدو لى الآن أنى لا أنظر هذه الورقة بعينين ناظمتين ، وأن
هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعسا ، وأنى انما أبسط هذه اليد وأقبضها
عن قصد ووعى • ان ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحا
وتميزا • ولكن عندما أطيل التفكير فى الأمر أتذكر أنى كثيرا ما انخدعت
فى النوم بأشباه هذه الرؤى • وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية

الجلء أنه ليس هناك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ميسورنى الذهول ، وإن ذهولى لعظيم ، حتى أنه يكاد يصل الى اقناعى بأنى نائم» (١) •

واضح اذن أن ديكارت قد دعم — كما ذكرنا — شكه بما يراه النائم فى نومه ، فيخيل اليه أنه يحدث بالفعل (فى الواقع) وحينما يستيقظ يدرك تمام الادراك أن ما رآه وهم وخيال ، وأن شيئاً مما فعل ورآه فى نومه لم يفعله ولم يره فى الحقيقة •

٦ — ثم أن ديكارت قد كرر فى أكثر من موضع أن العقل الانسانى يخطئ ويضل بسبب أنه قاصر متناه وليس بوسعه الاحاطة بالأمور اللامتناهية • ففى كتاب التأملات يقول ديكارت « ... انما مرجع خطئى هذا الى ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة » (٢) • وفى موضع آخر يقول « لا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله يهينى ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبنى ما دام من طبيعة الذهن المتناهى ألا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً » (٣) •

بل أن ديكارت بعد أن قارن بين طبيعته وبين الطبيعة الالهية ، وكيف أن هذه الاخيرة طبيعة واسعة لا متناهية ولا يمكن الاحاطة بها وأنه فى مقدور الله سبحانه أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق العقل البشرى ... بعد ذلك ذهب ديكارت الى أن البحث نلكتشف عن كنه الحكمة الالهية أو ما يسمى بالعقل الغائية بحث لا مجال لأنه لن ينتهى الى شىء ... أن هذا الاعتبار وحده (يقصد طبيعة الله اللامتناهية ومقدوراته التى لا حصر لها) كاف لاقناعى بأن ما اصطلح على تسميته بالعقل الغائية لا محل للبحث عنه فى الأشياء الفيزيقية أو

(١) التأملات ص ١٢٩

(٢) التأملات ص ٣٧

(٣) التأملات ص ١٣١

الطبيعية ، اذ يلوح لى أن الخوض فى غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها اجترأ عليه سبحانه » (١) •

هذه الفكرة الديكارتية توجد بعينها عند الغزالى • ففيما يتعلق بقصور العقل البشرى وأنه عاجز عن كشف حكمة الله الكبرى ، وأنه عرضة للصواب والخطأ بسبب قنأهيه وملابسته للبدن ، فان الغزالى ، وفى غير موضع من كتبه ، يذكر ذلك (وخاصة فى كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد) • فنجده يشبه العقل البشرى بميزان الذهب الذى لا يصح أن توزن به الجبال ، لأن هذه تفسد الميزان وتحطمه • وفى المنقذ من الضلال يقول « ان من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » • وفضلا عن ذلك فان تهافت الفلاسفة للغزالى ليس الانقدا منه للعقل ممثلا فى الفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل فى كل أبحاثهم وفى اقحامه فى سائر المجالات • وقد بحث النزعة العقلية عند الغزالى كثيرون منهم على سبيل المثال « أوبرمن » و « الأب جبر » • وفى التهافت يتحدث الغزالى عن نقائص العقل فى عدة مجالات • فهو يثبت قدم العالم وحدوئه فى آن واحد ، وخلود النفس وفناءها وغير ذلك • وهو فى هذا المضمار قد سبق كنت بعدة قرون كما ذكرنا من قبل •

وفى كتاب معيار العلم يتحدث الغزالى عن قصور العقل فى تحصيل بعض المعارف فيقول « ... من مارس العلوم يحصل له من عذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه اقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم • • ولا يمكن افحام كل مجادل مسكت • فلا ينبغى أن تطمع فى المقدرة على المجادلة فى كل حق • فمن الاعتقادات اليقينية ما لا تقدر على تعريفه

غيرنا بطريق البرهان الا اذا شاركنا في ممارسته ليشاركنا في العلوم
المستفادة منه»^(١) .

٧ — ونحن نعلم أن ديكارت قد وضع قواعده الأربع لكي يتحاشى
الخطأ . وهذه القواعد هي بإيجاز :

- (أ) ألا أقبل شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك .
- (ب) أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها الى أجزاء
على قدر المستطاع وبقدر ما تدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه .
- (ج) أن أسير أفكارى بنظام بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة
كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل الى معرفة أكثرها ترتيبا .
- (د) أن أعمل فى كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات
الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا .

فديكارت يقصد من هذه القواعد ، كما أعلن هو فى القاعدة الرابعة
من : « القواعد » لهداية العقل أنه يقصد بالمنهج « قواعد وثيقة سهلة
تمنع مراعاتها الحقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق وتبلغ بالنفس
الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع ادراكها دون أن تضيع
فى جهود غير نافعة ، بل وهى تزيد فى ما للنفس من علم بالتدريج .
ان ما هدف اليه ديكارت هو ما هدف اليه من قبل الغزالى . فقد
بحث الغزالى فى كتابه « محك النظر » وغيره ، عن سبب الأخطاء
والأغاليط فى النظريات ، وبعد أن شخص الداء حاول وضع العلاج .
فهو يقول فى كتابه سالف الذكر :

ان الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من اعمال الجليات والتسامح
فيها . ولو أخذت الجليات وحررت ثم قطرق منها الى ما بعدها تدريجا
درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى
— حتى لا يخفى قليلا قليلا — فيتضح الشئ بما قبله على القرب ،

(١) معيار العلم ص ١٩٢ راجع د. أبو ريلان ص ٨٧ فى كتابه تاريخ
الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لطاحات المغالطات • ولكن عادة النظر الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل المراقى الكثيرة دفعة ، فتزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظر وأضلوا » •

ففى هذا النص الجلى الواضح يحدد لنا الغزالى أسباب الأخطاء فى العلوم ويمهد لنا الطريق لمتامشى هذه الأخطاء • فهو يرى من خلال النص السابق أن البرهان يجب أن يستند الى الأوائل الجلية التى لا يمكن أن يرقى اليها الشك • هذه الأوائل لا يكفي أن يتقبلها الباحث أو الدارس بل عليه أن يمحصها ويفحصها ليدرك مدى صحتها ويقينها • وينبغى أن يسير الباحث بادئا من البسيط الى المركب ، ولا يخطو خطوة فى بحثه الا اذا محص الخطوة السابقة عليها ، ويتيقن أنها تؤدى به الى غيرها وهكذا حتى تكون استنتاجاته قائمة على يقين تام ومتسمة بدقة الباحث الحذر •

لقد كان مذهب الغزالى ، مثلما كان مذهب ديكارت ، هو استبعاد المركب أولا من مجال الفكر ، لنقف فى البداية على البسيط ، صاعدين منه الى المركب •

٨ — أما عن الطريقة التى خرج بها كل من الغزالى وديكارت من دائرة الشك فانها مختلفة تماما • ففيما يتعلق بديكارت نعلم أنه قد استند فى خروجه من دائرة الشك بطريقة استدلالية تهدم نفسها بنفسها • فبعد أن شك فى كل شيء : فى الله ووجود العالم وحتى وجوده ذاته من حيث هو جسم ، اعتمد فى الخروج من هذا الشك على الوجود ذاته • بمعنى أن ديكارت ذكر أنه اذا كان يشك واذا كان يفكر (وهو كذلك) فمعنى هذا أنه موجود • ولقد لخص هذه الفكرة أو ان سُتت هذه العملية الفكرية بقوله : اننى أشك ، وعندما أشك فأنا أفكر ، وأنا أفكر اذن أنا موجود •

والفكر هنا هو كل ما يفتلج فى النفس البشرية وتدركه ادراكا مباشرا • ولقد وجهت الى ديكارت عدة انتقادات بسبب تناقضه فى

خروجه من الشك حيث أن ما قد شك فيه قد اعتمد عليه في الخروج من دائرة الشك .

ثم انه بشكه في كل شيء قد قطع كل صلة له باليقين . أى أنه بذلك يفقد تماما العودة الى اليقين عن أى سبيل . فالأنا الذى شك هو الذى فكر ، هو الذى يوجد (وقد كان هو نفسه موضع الشك) . ولا يمكن لموجود أن يفكر الا اذا كان موجودا . ولقد ذكر « هملان » أحد نقاد ديكارت أن قضية ديكارت تكون صحيحة اذا كانت هناك قضية كبرى ثابت صدقها وهى « كل مفكر موجود » ، بحيث تكون قضيته على النحو التالى :

كل مفكر موجود

أنا أفكر

∴ أنا موجود

وهكذا نجد أن ديكارت لم يخرج من الشك الى اليقين بطريقة يقينية سليمة ، بل خرج ، كما ذكرنا ، بأن ناقض نفسه بنفسه .

وجدير بالذكر أن « ديكارت » قد اتخذ ذاته وسيلة لاثبات وجود الله ثم اتخذ وجود الله وسيلة لاثبات وجود العالم . أما غالبية مفكرى الاسلام فقد اتخذوا (من حاول منهم أن يبرهن على وجود الله) اتخذوا العالم المحسوس وسيلة لاثبات وجود الله .

نعود فنقول : ان الغزالى قد خرج من شك بطريقتة مخالفة تماما لديكارت فالغزالى قد استند في خروجه من دائرة الشك الى الله ، لأن الغزالى لم يشك لحظة في وجود الله . بمعنى أنه لم يكن في حاجة الى اثبات وجود الله لأن الله ثابت لديه بالدليل القاطع سواء من جهة العقل والنقل . ولهذا فانه استند الى الله الذى لا يمكن أن يخدع أو يضل في خروجه من الشك . يقول الامام الغزالى عن ثورة الشك التى أصابته وكيف خرج منها « ... فأعزل هذا الداء (الشك) ودام فرييا من شهرين أنا فيها على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،

حتى شفى الله تعالى منى ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر وبقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (١) .

فالغزالي وإن كان قد شك في المعرفة مثما فعل الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، إلا أنه اختلف عنه في شك « ديكارت » في الله . لأن الغزالي لم يشك في الله لحظة واحدة ، لأن الله قائم لديه بالأدلة القاطعة ولهذا فليس ثمة تنازع بشأن كيفية خروج الغزالي من الشك . فهو قد خرج بالحدس الذي يقف من خلفه نور النور .

على أنه مما تجب الإشارة إليه هنا هو أن ما يجمع بين ديكارت والغزالي ثقة كل منهما في العقل . فديكارت رغم شكه ، إلا أنه كان يثق في العقل ذاته وفي قدرته على المعرفة لكن وكما رأينا ، فإن العقل حدودا لا يجب أن يتعداها لأنه إذا تعداها ضل وأخطأ . فقد رأينا من نصوصه أنه يقول أن العقل متناه محدود ولا يجب أن يطمع في معرفة أغايات الله . « ان الحقائق الموحى بها والتي تهدي الى الجنة هي فوق فهمنا ، لم يكن لى أن أجبرؤ على أن أسلم بها بضعف اسندلالاى ، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحانا موفقا تحتاج لأن يمد الانسان من السماء بمدد غير عادى وأن يكون فوق مرتبة البشر . ومن أجل هذا كان ديكارت حريصا على أن يكتب ويقول : ان حقائق الايمان كانت لها المنزلة الأولى عنده .

ان ديكارت أراد من فلسفته أن يسير عقله في الطريق الصحيح ، فلا يكتفى أن يكون للمراء عقل ، بل المهم أن يحسن استخدام هذا العقل . أن أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل ،

والذين لا يسيرون الا جد مبطلين يستطيعون حين يلزمون الطريق
المستقيم أن يسبقوا كثيرا من يحدون ويبتعدون عنه» (١) . . .
والغزالي في هذا الصدد شأنه شأن ديكارت قد اهتم بالعقل وجعل
له في نفسه مكانة كبيرة . فقد كان يكرر « دليل العقل » و « العقل
المبرح » . . . و « محض العقل » وهو في كل ذلك بين ، كما فعل ديكارت
من بعد — أن هناك حقائق تخفى على العقل وليس بوسعه أن يعرفها
المبتة ، وأنه اذا حاول ذلك أخطأ تماما . أما اذا بقي داخل حدوده فإنه
يعطى نتائج حسنة يثق بها ويطمئن على صحتها . وفي ذلك نجد الغزالي
وقد عرض علوم عصره ناقدا اياها ومميزا الصحيح من الفاسد . بل
اننا نرى أن الغزالي حرصا منه على العقل وحباً وتقديراً له سعى الى
نقده « بالعقل » وتحصينه ضد جموحاته وغروره حتى لا يحطم نفسه
بنفسه ، وحتى نضمن نحن بقاءه ودوامه .

المراجع

البهلواني : ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الفزالي — الرياض (بدون تاريخ) ١٠١

أبي أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء بيروت سنة ١٠٦٥ م

ابن بلج (أبو بكر محمد) : النفس — حققه الدكتور محمد صغير حسن المعصومي — دمشق سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م

ابن تيمية : الرد على المنطقيين — نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبي — المطبعة القبية — بيساي سنة ١٣٦٨ هـ سنة ١٩٤٩ م

ابن جليل : طبقات الأطباء — تحقيق غزاد سيد — المعهد العلمي الفرنسي — القاهرة سنة ١٠٥٥ م

ابن حزم (أبو محمد علي ابن أحمد بن حزم) : الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهاشيه الملل والنحل للشهرستاني ط ١ سنة ١٣١٧ هـ المطبعة الأدبية . وقد طبع بالأوغست — دار المعرفة للطباعة والنشر — لبنان سنة ١٩٧٥ .

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : مقدمة ابن خلدون — حققها د. علي عبد الواحد وافي — لجنة البيان العربي ط ٤ سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م القاهرة .

ابن خلكان : وفيات الأعيان — نشرة احسان عباس — دار الثقافة — بيروت ج ٢ بدون تاريخ .

ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — حققه موريس بويج — بيروت سنة ١٩٤٢ ، سنة ١٩٤٨ م .

ابن رشد : رسائل ابن رشد — حيدرآباد إلكن سنة ١٣٦٥ هـ .
ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة — تحقيق د . عثمان أمين — مصطفى البلبى الطبى وشركاه ١٩٥٨ م — القاهرة

ابن سينا : كتاب البرهان (منطق الشفاء) حققه الدكتور أبو العلا عفيفي — تصدير ومراجعة د. إبراهيم مكور — القاهرة سنة ١٩٥٦ م

ابن سينا : الهيئات الشفاء — حققه الأب قنواثي وسعيد زايد . راجعه وقدم له د. إبراهيم مكور — القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ سنة ١٩٦٠ م .

(١) هذه المراجع مرتبة أبجدياً طبقاً لاسم الشهرة الخاص بالمؤلف .

ابن سينا : النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات — حققه وقدم له فضل رحمن — اكسفورد سنة ١٩٥٩ م

ابن سينا : النكت والفوائد — نشرة فلهم كوتش (س . ج) — بيروت — الجامعة الكاثوليكية .

ابن سينا : الاشارات والتنبهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي ونشر الدين الرازى — نشر في زمن السلطان عبد العزيز خان — دار الطباعة العابرة سنة ١٢٩٠ هـ سنة ١٨٧٣ م وقد رجعنا الى نشرة سليمان دنيا لنفس الكتاب مع شرح نصير الدين الطوسي — دار المعارف سنة ١٩٦٠ م — القاهرة .

ابن سينا : النجاة — طبعة محي الدين صبرى الكردى ط ٢ — سنة ١٩٣٨ — القاهرة .

اتن سينا : المباحثات من نشرة د. عبد الرحمن بدون لكتاب أرسطو عند العرب ج ١ — القاهرة سنة ١٩٤٧ م

ابن سينا : التعليقات — حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى — الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة سنة ١٩٧٣ م

ابن سينا : أحوال النفس — حققها وقدم لها د. أحمد مؤاد الاهوانى — الناشر : عيسى البابى الحلبي وشركاه — القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
وتوجد مع هذه الرسالة ثلاث رسائل أخرى لابن سينا هي :
(أ) مبحث عن القوى النفسانية .

(ب) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها .

(ج) رسالة في الكلام على النفس الناطقة .

ابن سينا : حى بن يقظان — نشرة أحمد أمين — دار المعارف سنة ١٩٦٦ م

ابن سينا : رسائل ابن سينا — نشره طهى ضيا أولكن — انقره سنة ١٩٥٣ م
نشرت في جزعين .

ابن سينا : الرسالة الاضحوية في أمر الميعاد — ضبطها وحققتها سليمان دنيا دار الفكر العربى — ط ١ سنة ١٣٦٨ هـ سنة ١٩٤٩ م

ابن سينا : في القوى الانسانية وادراكاتها — مطبعة كردستان العلمية — القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩٢٨ م .

وتوجد بهذا الكتاب رسائل :

(أ) في الطبيعيات من عيون الحكمة

(ب) في الاجرام العلوية .

(ج) في القوى الانسانية وادراكاتها .

(د) في الحدود .

(هـ) في أقسام العلوم العقلية .

- (و) في اثبات النبوات وتلويل رموزهم .
(ز) الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية .
(ح) في العهد .
(ط) في علم الاخلاق .

ابن سينا : شرح كتاب اثولوجيا المنسوب الى ارسطو (من كتاب ارسطو عند العرب ج ١) النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .

ابن سينا : عيون الحكمة — حققه د . عبد الرحمن بدوي — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٤م .

ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول — نشرة الاب انطون صالحانى اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٨٩٠م .

ابن لوقا (قسطنطا) : الفرق بين الروح والنفس وقوى النفس وماهى النفس (ضمن رسائل ابن سينا) انقرة سنة ١٩٥٣م .

اتن النديم : الفهرست — دار المعرفة للطباعة والنشر — بيروت (بدون تاريخ) .

ابو العلا عفيفى (دكتور) : الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا — مقبال في ذكرى الالفية لابن سينا سنة ١٩٥٦ م — القاهرة .

ابو العلا عفيفى (دكتور) كتاب البرهان لابن سينا وصلته ببرهان ارسطو (مقال في ذكرى ابن سينا بطهران — منشورات لجنة الآثار الوطنية سنة ١٩٥٦ م)

ابو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ سنة ١٩٧٠م .

ابو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : الكندى وفلسفته — دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ م القاهرة .

ابو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : نصوص فلسفية عربية — النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م — القاهرة .

ابو زهرة (الامام محمد) : المعجزة الكبرى القرآن — دار الفكر العربى — القاهرة (بدون تاريخ) .

بدوي (دكتور عبد الرحمن) : ارسطو — النهضة المصرية ط ٣ سنة ١٩٥٣م القاهرة .

بدوي (دكتور عبد الرحمن) : افلوطين عند العرب — النهضة المصرية سنة ١٩٥٥م .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية —
النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م ط٢ — القاهرة .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : المثل العقلية الانلاطونية — المعهد العلمى
الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٤٧م .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب فى تكوين الفكر الاوروبى — دار
الآداب — بيروت سنة ١٩٦٥م .

بريهيه (اميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى — ترجمة
دكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار . الناشر
مصطفى البابى الحلبي وشركاه — القاهرة سنة ١٩٥٤م .
— القاهرة .

توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة — ط٢ مكتبة مصر
توفيق الطويل (دكتور) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى — دار
النهضة العربية سنة ١٩٦٨م .

جارديه (لويس) : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى — المعهد العلمى
الفرنسى للآثار الشرقية — القاهرة — ١٩٥٢م .

جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د . أحمد حيدى محمود ومراجعة
دكتور أبو الملا عفيفى — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٧م .

جانيه (بول جانيه وجبريل سىاى) : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة
د . يحيى هويدى ، ومراجعة د . محمد مصطفى حلمى — الانجلو
سنة ١٩٦١ — القاهرة .

الجرجاني : التعريفات — الناشر عيسى البلبى الحلبي وشركاه سنة ١٩٣٨
القاهرة .

جميل صليبا (دكتور) : من أفلاطون الى ارسطو — ط٢ دار الاندلس —
بيروت .

جميل صليبا (دكتور) : مادة ابن سينا ، مقال فى دائرة معارف البستانى
المجلد ٣ بيروت سنة ١٩٦٠ .

جميل صليبا (دكتور) : من أفلاطون الى ابن سينا — دمشق ط٢ سنة ١٩٥١م .

جميل صليبا (دكتور) : نظرية الخير عند ابن سينا ، مقال فى الذكري الالفية
لابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢م .

جواشون (امليه ماريه) : كتاب الحدود لابن سينا مع ترجمته وتحقيقه والتطبيق عليه ومقارنته بأرسطو — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية — سنة ١٩٦٣م القاهرة .

جوتييه (ليون) : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية — ترجمة د . محمد يوسف موسى — دار الكتب الاهلية — القاهرة سنة ١٩٤٥م .

الجيلانى (على بن فضل الله) : توفيق التطبيق فى اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية — حققه د . محمد مصطفى حلمى — ط ١ سنة ١٩٥٤م — القاهرة .

حسن حنفى (دكتور) : نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٩م .

احمد أمين : فجر الاسلام ط ١٠ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥م .

دى بور (ت . ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة — لجنة التاليف والترجمة والنشر — القاهرة سنة ١٩٥٧ — ط ٤ .

ديكارت : التأملات — ترجمة وقدم له وعلق عليه د . عثمان أمين — مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٦م .

ديكارت : مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيرى ط ٢ — دار الكتب المعزى — القاهرة سنة ١٩٦٨م .

الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية فى علم الآلهيات والطبعيات ط ١ حيدر آباء الحكيم سنة ١٣٤٣هـ .

الرازى (فخر الدين) : لباب الاشارات — مطبعة السعادة — القاهرة سنة ١٣٢٦هـ .

رينان (أرنست) : ابن رشد والرشدية اللاتينية .

سميد زايد : الفارابى — دار المعارف سنة ١٩٦٢ . القاهرة .

سنتيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط) بجامعة القاهرة والكتاب هو مجموعة المحاضرات التى القاها المؤلف بين عامى ١٩١٠ — ١٩١١م بالجامعة المصرية .

السهورردى (شهاب الدين) : حى بن يقظان نشرة احمد أمين — دار المعارف سنة ١٩٦٦م — القاهرة .

السيالكوتى (عبد الحكيم) : حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية —
طبعة محى الدين صبرى الكردى — القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

سيديو (ل . ا) : تاريخ العرب العام — ترجمة عادم زعيتو ط ٢ — عيسى
البابى ، النطوى سنة ١٩٦٩ — القاهرة .

الشهرستانى : المثل والنحل — تخريج محمد بن فتح الله بدران — الانجلو
المصرية — ط ٢ .

الشوشتري (نعمة الله الجزائرى) : شرح عينية ابن سينا — تخريج حسين
على محفوظ — طهران سنة ١٩٥٤ م .

الشيرازى (قطب الدين) : شرح حكمة الاشراق : الفها محمد بن مسعود
المشهور بقطب الدين سنة ١٣١٣ هـ .

ضبوط (ميخائيل) : توما الاكوى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩٥٦ م
الطوسى (نصير الدين) : رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد ، مطبعة رمسيس
— القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .

الطوسى (نصير الدين) : شرح تجريد العقائد — بمباى سنة ١٣١٩ هـ .

لويس شيخو اليسوى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩١١ م .

المبادى (حنين بن اسحق) : في الفرق بين النفس والروح — نشرها الاب
لويس شيخو اليسوى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة
١٩١١ م .

العقاد (عباس محمود) : اثر العرب في الحضارة الاوروبية — ط ٢ — دار
المعارف .

العراقى (دكتور محمد عاطف) : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق — ط ١
العراقى (دكتور محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية ط ١
— دار المعارف — القاهرة .

العراقى (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — ط ١
دار المعارف — القاهرة .

الغزالى (ابو حامد) : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة — نشرة سليمان
فتيا — دار احياء الكتب العربية ط ١ سنة ١٩٦١ م .

الغزالى (ابو حامد) : رسالة الظير — نشرة لويس شيخو اليسوى —
بيروت سنة ١٩١١ م .

الغزالى (ابو حامد) : تهافت الفلاسفة ومعة تهافت التهافت لابن رشد
وكتاب تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده — مصطفى البابى
الحلبى سنة ١٣١٩ هـ — القاهرة .

الغزالي (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ، نشرة محي الدين صبري الكردي
المطبعة المحمودية — القاهرة سنة ١٣٥٥هـ — سنة ١٩٣٦م .

الغزالي (أبو حامد) : معيار العلم في فن المنطق — طبعة محي الدين صبري
الكردي — القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

الغزالي (أبو حامد) : احياء علوم الدين ط ١ دار الشعب بالقاهرة .

وقد أفندنا من نشرة د . بدوي طبائنه دار احياء الكتب العربية
سنة ١٩٥٧ القاهرة .

الغزالي (أبو حامد) : ميزان العمل — الناشر : محمد علي صبيح — القاهرة
سنة ١٣٨٢هـ سنة ١٩٦٣م .

الغزالي (أبو حامد) : المغنذ بن الضلال — تحقيق د . عبد الطليم محمود —
دار الكتب الحديثة ط ٥ سنة ١٣٨٥هـ .

الغزالي (أبو حامد) : المعارف العقلية — تحقيق د . عبد الكريم العثمان ،
الغزالي (أبو حامد) : كيمياء السعادة (مجموعة رسائل) نشرة محي الدين
دار الفكر العربي بدمشق ط ١ سنة ١٩٦٣م .

صبري الكردي ط ١ سنة ١٣٢٨هـ القاهرة .

الغزالي (أبو حامد) : معارج القدس في مدارج معرفة النفس — المكتبة
التجارية الكبرى — القاهرة — بدون تاريخ .

الغزالي (أبو حامد) : (مهرجان الغزالي بدمشق في الفترة من ٢٧—٣١
مارس سنة ١٩٦١م) والكتاب عبارة عن عدة مقالات هامة
لمجموعة من المتخصصين وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة
لميلاد الغزالي .

الغزالي (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد — مصطفى البابي الحلبي وشركاه
سنة ١٩٦٦ — القاهرة .

الفاخوري (حنا الفاخوري و خليل الحر) : تاريخ الفلسفة العربية — دار
المعارف ببيروت . ج ١ سنة ١٩٥٧م ، ج ٢ سنة ١٩٥٨م .

الفارابي : فلسفة أرسطاطاليس — حققة : د . محسن مهدي — لجنة
احياء التراث الفلسفي العربي — دار مجلة شعر بيروت سنة
١٩٦١م .

الفارابي : المجموع من مؤلفات الفارابي — ط ١ — مطبعة السعادة سنة
١٣٢٥هـ سنة ١٩٠٧م — القاهرة .

- الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات — حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٥ هـ .
الفارابى : رسالة فى العقل — نشرها الاب موريس بويخ — بيروت —
بيروت — (بدون تاريخ) .
الفارابى : تحصيل السعادة — القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
- الفارابى : التعليقات ط ١ — حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٥ هـ سنة ١٩٢٦ م
الفارابى : كتاب السياسات المدنية سنة ١٣٤٦ هـ .
الفارابى : أغراض ارسطو فيما بعد الطبيعة .
- الفارابى : نصوص الحكم نشرة محمد حسين آل يسن — بغداد سنة ١٩٧٦ م
الفارابى : شرائط اليقين نشرة مباحثات تركر — انقر سنة ١٩٦٤ م
الفارابى : كتاب البرهان — نشرة مباحثات تركر انقر سنة ١٩٦٤ م
الفارابى : كتاب فصول المبنى — نشرة وترجمة الى الانجليزية د . دنلوب —
سنة ١٩٦٦ كميردج .
- الفارابى : كتاب الحروف — تحقيق د . محسن مهدى — دار المشرق —
بيروت سنة ١٩٧١ م .
- الفارابى : المدينة الفاضلة ط ٢ — القاهرة سنة ١٩٤٨ — مكتبة صبيح .
- الفارابى : احصاء العلوم — حقيقه د . عثمان أمين — الانجلو المصرية
ط ٣ — سنة ١٩٦٨ — القاهرة .
- افلاطون : الجهورية ترجمة د . فؤاد زكريا ومراجعة د . محمد سليم
مسالم ، دار الكتائب العربى ط ١ — القاهرة .
- افلاطون : فيدون ترجمة د . على سامى النشار — وعباس الشربيني — دار
المعارف سنة ١٩٦٥ م القاهرة .
- افلوطين : التساعية الرابعة فى النفس ترجمة د . فؤاد زكريا — الهيئة
المصرية سنة ١٣٨٩ هـ سنة ١٩٧٠ م القاهرة .
- الفندى (د . محمد ثابت) : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا
مقال فى الفكرى الالفية لابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
- الفندى (د . محمد ثابت) : التعليق على مادة ابن سينا فى دائرة المعارف
الاسلامية مجلد ١ طبعة دار الشعب .
- فوقية حسين محمود (دكتور) : مقالات فى اصالة الفكر المسلم — دار الفكر
العربى سنة ١٩٧٦ م — القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : علم الكلام ومدارسه — مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨م
القاهرة — وقد أعيد طبع هذا الكتاب بمكتبة الحرية الحديثة
— جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ — القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها
وأثارها — مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨ القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان
مصادرها — مكتبة الحرية — جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ —
القاهرة .

قاسم (دكتور محمود) : في النفس والفعل لفلسفة الاسلام والاغريق —
مكتبة الانجلو ط ٤ سنة ١٩٦٩ م القاهرة .

قاسم (دكتور) : دراسات في الفلسفة الاسلامية .

اتبال (مجدد) : تجديد التفكير الديني في الاسلام — ترجمة عباس محمود
لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٥ — القاهرة .

قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب — مكتبة مصر — بدون تاريخ .

القزويني (نجم الدين الكاتبني) : شرح حكمة العين — قرآن سنة ١٣١٩ هـ
قنواتي (الاب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا — دار المعارف — القاهرة
سنة ١٩٥٠ م .

قنواتي (الاب جورج شحاته) : اثر ابن سينا في الفلسفة الغريبية ومقامه
من تاريخ الفلسفة العام — (من دائرة المعارف) للبيستاني — مجلد
٣ — بيروت سنة ١٩٦٠ م) .

كارادى فو (البارون) : الفزالي — ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب
العربية سنة ١٩٥٩ م القاهرة .

كارادى فو (البارون) : ابن سينا — ترجمة عادل زعيتر — دار بيروت سنة
١٩٧٠ م .

الكاشي (يحيى بن أحمد) : نكت في احوال الشيخ الرئيس ابن سينا —
حققه د . أحمد فؤاد الاهواني — المعهد العلمى الفرنسى للآثار
الشرقية — سنة ١٩٥٢ م القاهرة .

كلينبرج (أوتو) : البحوث السيكلوجية في الفروق العنصرية — ترجمة
د . رشدى غام . د . أحمد المهدي — الانجلو المصرية — (بدون
تاريخ) .

الكسدى : رسائل الكندي الفلسفية — حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها د . محمد عبد الهادى أبو ريده — دار الفكر العربى — القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ سنة ١٩٥٠ . وغنى عن البيان ان هذه الرسائل فى جزئين وتوجد عدة رسائل بكل جزء وقد افدنا منها جميعا . ولسنا فى حاجة الى ذكر كل رسالة من هذه الرسائل هنا وكنا كتبنا قائم بذاته كما يحلو للتعرض ان يؤهم القارئ بذلك ! .

كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة نصير مروة وحسن قبيس — مراجعة الامام موسى الصدر وعارف تامر — عويدات بيروت سنة ١٩٦٦ م .

كولنجوود : فكرة التاريخ — ترجمة محمد بكير ومراجعة محمد خلاف سنة ١٩٦١ — القاهرة .

الاكوينى (توما) : الخلاصة اللاهوتية — ترجمه من اللاتينية الخورى بولس مواد — المطبعة الادبية — بيروت — سنة ١٨٨٧ .

الاكوينى (توما) : مجموعة الردود على الخوارج — ترجمة المطران نعمة الله أبى كرم — لبنان سنة ١٩٣١ م .

الاند (اندرية) : محاضرات فى الفلسفة — ترجمة أحمد حسن الزيات — ومراجعة د . طه حسين — المطبعة الاميرية سنة ١٩٢٩ م .

مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية — ترجمة عبد الصبور شاهين — دار الفكر ببيروت .

محمد جلال شرف (دكتور) : الله والعالم والانسان ط ٢ دار المعارف سنة ١٩٧١ م .

مذكور (د . ابراهيم) : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق ط ٢ — دار المعارف .

مذكور (د . ابراهيم) : التعريف ووظيفته المنهجية عند ابن سينا — مقال فى مجلة الكاتب ، المجلد ١١ — ابريل سنة ١٩٥٢ م .

مذكور (د . ابراهيم) : نظرية النبوة عند الفارابى — مقال فى مجلة الرسالة العددان : ١٨٣ ، ١٨٤ — سنة ١٩٣٧ القاهرة .

مرحبا (دكتور محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية — بيروت ط ١ سنة ١٩٧٠ م .

مسعد (الاب بولس) : ابن سينا والفيلسوف — بيروت سنة ١٩٣٧ م .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — لجنة
التأليف والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٥٩م — القاهرة .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : فيلسوف العرب والمعلم الثانى — دار احياء
الكتب العربية سنة ١٣٦٤هـ سنة ١٩٤٥م — القاهرة .

منتصر (د . عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه —
دار المعارف ط ٢ سنة ١٩٦٧م القاهرة .
بيروت .

نادر (د . البير نصر) : ابن سينا والنفس البشرية — مويديات سنة ١٩٦٠م
نادر (د . البير نصر) : النفس الانسانية عند ابن سينا — مقال فى الذكرى
الالفية لابن سينا سنة ١٩٥٢ القاهرة .

الهائسى (د . محمد) : ابن سينا والنبوات ، نظرية الفعل والانفعال
(مقال فى الذكرى الالفية لابن سينا) القاهرة سنة ١٩٥٢م .

الاهوانى (د . احمد فؤاد) : ابن سينا ط ٢ — القاهرة .

الاهوانى (د . احمد فؤاد) : الشعور عند ابن سينا — مقال فى المهرجان
الالى لذكرى ابن سينا سنة ١٩٥٢م القاهرة .

الاهوانى (د . احمد فؤاد) : الكندى فيلسوف العرب — القاهرة سنة ١٩٦٤م
الاهوانى (د . احمد فؤاد) : فجر الفلسفة اليونانية ، عيسى البابى الحلبي
سنة ١٩٥٤م — القاهرة .

هويدى (د . يحيى حابد) : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية — للنهضة
المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦م .

هويدى (د . يحيى حابد) : مقدمة فى الفلسفة العامة — النهضة المصرية
ط ١ سنة ١٩٧٠م القاهرة .

هويدى (د . يحيى حابد) : منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة
(بدون تاريخ) .

يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة — دار المعارف ط ٣ — القاهرة .
يوسف كرم : العقل والوجود — دار المعارف ط ٣ — القاهرة .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — النهضة المصرية ط ٥ — القاهرة .

المراجع الأجنبية

- Afnan (Soheil. M) : Avicenna, his life and works, London, 1958.
- A.J Ayer : The problem of knowledge, Edinburgh, 1957.
- Arbery (A.J.) Avicenna on theology, London, 1951.
- Burnet (John) : Greek philosophy, London 1950.
- Burnet (John) : Eearly Greek philosophy, New York 1957.
- Brehier (Em.) : La philosophie du Moyen Age
- Collingwood : The Idea of Nature, oxford 1945.
- Encyclopedia Britannica, 1958.
- Encyclopedia Religion and Ethics.
- F. Rahman : Anicenna,s Psychology. oxford. 1952.
- Gardet : La pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951.
- Gauthier : Introduction a l'étude de la philosophie Muslmane, Paris 1923.
- Goichon : The philosophy of Avicenna and its influence on Medieval Europe.
- ترجمه عن الفرنسية وعلق عليه س . خان . نيودلهي سنة ١٩٦٩ م
- Goichon : Livre des définitions, Cairo, 1963.
- Gomperz : Greek thinkers, translated by G.G. Berry, 1949.
- Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris 1934.
- Jan Bakos : Psychologie D'Ibn Sina d'après son oeuvre As-Sifa, prague, 1956.
- La Lande (André) : Vovabulaire technique et critique de la philosophie, 1962.
- Macdonald : Development of muslim theology, 1965.

- Montgomery Watt : Islamic philosophy and theology 1962.
- Munk : Melanges de la philosophie juivé et Arabe Paris, 1955.
- Moussa Amin : Essai sur la psychologie d'Avicenne Genève, 1940.
- Plato : The Dialogues of plato : Joewett, seventh printing.
- T.V. Smith : From thales to plato. 1960.
- W.T. Stace : The Critical history of Greek philosophy, 1950.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
تصدير عام	٣

الفصل الاول

مسرر الفلسفة الإسلامية

تمهيد	١١
معرفة العرب بترات الأخرين	١٤
(أ) اليهودية	١٦
(ب) النصرانية	١٦
(ج) المجوسية	١٨
(د) المائوية	١٩
(هـ) المزدكية	٢٠
(و) الزرادشتية	٢٠
(ح) أصحاب الروحانيات	٢٣
(ط) الفلسفة اليونانية	٢٣
حركة الترجمة	٢٤
اصناف العرب في الجاهلية	٢٨

الفصل الثاني

أهمية الفلسفة الإسلامية

مقدمة عامة	٣٧
دوافع الحكم الجائر على الفلسفة الإسلامية	٣٩
(١) القصور في تحصيل الفلسفة الإسلامية	٣٩
(ب) صدور الحكم عن الهوى	٤٠
(ج) طبيعة الهدف الذي كان يسعى إليه	٤٤
المستشرقون	٤٤
(د) جعل الفلسفة اليونانية مقياساً للفلسفة	٤٥
(هـ) الفلسفة الإسلامية لا تعنى الفلاسفة فقط	٤٨
طبيعة العقل العربي في رأى المسلمين	٥٢

الصفحة

الموضوع

٦١	طبيعة العقل العربى وأهمية الفلسفة الإسلامية عند بعض الغربيين
٦١	(أ) تيمان
٦١	(ب) دى بور
٦٦	نقد رأى دى بور
٧١	(ج) رينان
٧٣	نقد رأى رينان
٧٨	(د) فكتور كوزان
٧٨	نقد رأى كوزان
٨٢	(هـ) أوتو كينبرج وبحضه فكرة السامية
٨٤	(و) هورتن وبيان أهمية للفلسفة الإسلامية
٨٥	تصميم القرآن العقل الانساقى
٩٣	إسلامية أم عربية

الفصل الثالث

الكندى

١٠٣	تمهيد
١٠٣	حياته
١٠٦	أهم أعماله
١٠٩	حذا الفلسفة عند الكندى

مشكلة الألوهية

١١٤	تمهيد
١١٩	أدلة وجود الله عند الكندى
١٢٦	الصفات الالهية
١٣٥	مفهوم الألوهية بين أرسطو والكندى

مشكلة العالم

١٣٨	تمهيد
١٣٨	(أ.) الزمان
١٤٣	(ب) الحركة
١٤٦	(ج) الجرم
١٥٢	(د) العلة

الموضوع	الصفحة
حدوث العالم	١٥٨
الله والعالم	١٦٥

مشكلة الانسان

تمهيد	١٦٨
الحواس	١٦٩
النفس والعقل	١٧٣
العقل ودرجاته	١٧٤
العقل والمعقولات	١٨٠
الصلة بين الجسم والعقل	١٨٤

الفصل الرابع

الفارابى

المولد والنشأة	١٨٩
اهمية الفارابى	١٩٣
مؤلفات الفارابى	٢٠٠
اسلوب الفارابى	٢٠٨
نزعة التوفيق : بين افلاطون وارسطو	٢١٤
شروط الانتساب للفلسفة	٢٢٥
احصاء العلوم وتصنيفها	٢٢٧

مشكلة الالهية

تمهيد	٢٣٧
الوجود والماهية	٢٣٨
الصفات الالهية	٢٤٤
صدور العالم عن الله	٢٤٩

مشكلة الانسان

النفس	٢٥٧
تقسيم النفس	٢٥٨
تمييز النفس من البدن	٢٦١
العقل	٢٦٢
درجات العقل	٢٦٤

الموضوع	الصفحة
المقتل - الفعّال	٢٦٦
الاتصال بالمقتل - الفعّال	٢٧١
النبوة	٢٧٣
نقد رأي الفارابى	٢٧٨
القضاء والقدر	٢٨٠

الفصل الخامس

ابن سينا

حياته وأهم أعماله	٢٩٦
الحكمة عند ابن سينا	٢٩٦

المعالم عند ابن سينا

تهييد	٣٠١
الصعوبات تتعلق بتقديم العالم أو حدوثه	٣٠٤
صغور العالم عن الله	٣٠٩
عالم ما فوق القبر	٣١٢
عالم ما تحت القبر	٣١٤
الجسم عند ابن سينا	٣١٥

مشكلة الإلهية

اثبات واجب الوجود	٣١٧
صفات واجب الوجود	٣٢٢
العلم الإلهى	٣٢٧

مشكلة الإنسان

النفس والجسم	٣٣١
جوهرية النفس	٣٣٥
خلود النفس	٣٤٠
مشكلة المعاد	٣٤٢
المعرفة	٣٤٩
المقتل - الفعّال	٣٥٦
الكلى والجزئى	٣٦٠
القضاء والقدر	٣٦٣
التصوف	٣٦٨

الفصل السادس الغزالي

الموضوع	الصفحة
المولد والنشأة	٢٧٥
التطور الروحي للغزالي	٢٨٦
الشك الباحث عن اليقين	٢٨١
الغزالي وعلوم عصره	٣٨٨

مشكلة الألوهية

كلمات لا بد منها	٢٩٥
الصفات الالهية	٤٠٢
العلم الالهى	٤٠٩

مشكلة العالم

تمهيد	٤١١
دليل الفلاسفة الاول على قدم العالم	٤١٥
تحليل هذا الدليل	٤١٦
رد الغزالي	٤١٨
تحليل رد الغزالي	٤١٩
دليل الفلاسفة الثانى على قدم العالم	٤٢٢
تحليل هذا الدليل	٤٢٣
رد الغزالي	٤٢٤
تحليل رد الغزالي	٤٢٥
دليل الفلاسفة الثالث على قدم العالم	٤٢٦
تحليل هذا الدليل	٤٢٧
رد الغزالي	٤٢٨
دليل الفلاسفة الرابع على قدم العالم	٤٢٩
تحليل دليل الفلاسفة	٤٢٩
رد الغزالي	٤٣٠
تحليل رد الغزالي	٤٣١
موقف الغزالي من نظرية الفيض والصدور	٤٣٢

مشكلة النفس

الموضوع	الصفحة
اثبات وجود النفس	٤٣٥
جوهرية النفس	٤٣٦
بقاء النفس	٤٣٨
المخرفة	٤٣٩
بين النبي والفيلسوف	٤٤٣
العلم الموقف	٤٤٥
التضاء والقدر	٤٤٨
الفزالي وديكارت	٤٥١
المراجع	٤٦٧

رقم الايداع ٨٢/١٩١١

الترقيم الحولى ١-٤٦-٧٣٣٩-٩٧٧

دار التوفيق النموذجية

للطباعة والجمع الآلي

الأزهر - حيضان الموصلى - بجوار جامع الدماء

Bibliothèque Alexandrine



0347840